تمهيد

الحضارة: بين علماء الانثربولوجيا والأركيولوجيا

في عام ١٩٦٧ قام باحث أمريكي يدعى هارلان R . Harlan وهو من المتخصصين في علم وراثة النباتات ، بتجربة مثيرة لمعرفة أسلوب الحياة الذي كان يسود في العصر الحجري الحديث ـ أو العصر النيوليتي Neolithic كما يسميه علماء الأركيولوجيا والجيولوجيا ـ وهو العصر الذي ارتبط باكتشاف الزراعة الكثيفة المستقرة . وصنع هارلان منجلا يده من الخشب وسلاحه من بعض قطع الصوان المشطوف بحيث يطابق تماما سكين الحصد التي كان يستخدمها انسان العصر الحجري الحديث في الشرق الأوسط والتي اكتشف بعضها علماء الأركيولوجيا في بعض المناطق الأثرية وبخاصة في مصر (منطقة الفيوم) . ثم استخدم هارلان ذلك المنجل (الحجري) في حصد القمح البري الذي ينمو بكثافة في أحد الوديان الجافة في جنوب شرقي تركيا وبنفس الطريقة التي تصور أن انسان العصر الحجري المتأخر كان يتبعها في حصد الغلال البرية ، فوجد أنه استطاع بعد ساعة واحدة من العمل الحصول على كيلو جرام كامل من حبوب القمح النظيفة الخالية من الشوائب : ولما كان يعرف من قراءاته السابقة أن القمح البري يظل قائما في سنابله لمدة ثلاثة أسابيع بعد أن يكتمل نضجه ثم ينفرط الحب ويتساقط بعد ذلك على الأرض ، أمكنه بعملية حسابية بسيطة أن يصل الى أن العائلة الواحدة المتوسطة الحجم في ذلك العصر كانت تستطيع أن تحصد خلال هذه الأسابيع الثلاثة ـ دون أن ترهق نفسها بالعمل ـ طنا كاملا من حبوب القمح ، وهي كمية تكفي لسد كل احتياجاتها لمدة عام كامل .(١)

(١) David Wilson , Science and Archaeology , Pelican Books , london , 1978 , p. 150

وقد نشر هارلان نتائج هذه التجربة في مجلة Archaeology (العدد الثالث من المجلد العشرين - ١٩٦٧) وبين أن مثل هذه العائلة كان يمكنها أن تعيش عيشة استقرار تام في تلك المنطقة وأن تعتمد في معاشها وقوتها على القمح الذي كان ينمو بريا دون أن تحتاج الى أن تقوم هي بفلاحة الأرض وزراعتها ، أو بذل كل ذلك المجهود الهائل الذي تتطلبه الزراعة من تمهيد الأرض وتسويتها وبذر البذور وتعهد الزرع بالري وتخليصه من الحشائش الضارة وما الى ذلك . وهذا معناه أن حياة الانسان في ذلك الحين وفي تلك المناطق لم تكن حياة تجول وترحال ، على الأقل نظرا لاستحالة نقل كل هذه الكمية الهائلة من القمح والحبوب اذا أراد الانسان أن ينتقل من مكان لآخر . وأفلحت التجربة بذلك في القاء بعض الأضواء على عدد من التساؤلات التي كان الأركيولوجيون يثيرونها منذ وقت طويل والتي تتعلق بالأصول الأولى لزراعة القمح والحبوب بوجه عام وذلك حين تم استئناس وتدجين الحبوب البرية لأول مرة ، وذلك على اعتبار أن هذه الزراعة كانت هي الأساس الذي قامت عليه كل حضارات الشرق الأوسط والبحر المتوسط بل وأوروبا . فقد بين هارلان بهذه التجربة أن هذه (الأصول) البرية للقمح الحديث كانت تنمو بطريقة طبيعية بوفرة وبكميات هائلة ، وأنها لاتزال تنمو حتى الآن بنفس الطريقة في مساحات شاسعة من الأرض في نفس المنطقة التي أجرى فيها تجاربه وربما في مناطق أخرى كثيرة . وانتهى بذلك الى أنه من المحتمل أن تكون عملية تدجين القمح البري قد تمت في مناطق أخرى غير تلك التي تنمو فيها الحبوب البرية بكثرة وبفعل الطبيعة ، وبالذات في المناطق المجاورة لهذه الأماكن . اذ لم يكن ثمة ما يدعو الانسان في مناطق القمح البري لأن يحتمل كل تلك الجهد والعناء لزراعة ما تقدمه له الطبيعة في وفرة وسخاء .

وتشير هذه التجربة الى أن البحوث الأركيولوجية في الوقت الحالي لم تعد تقنع بالحفر والتنقيب في الأرض للبحث عن الشواهد التي تساعد على معرفة تاريخ الجنس البشري وحضارته وانجازاته ، وانما بدأت تتخذ أساليب ووسائل أخرى مساعدة أو اضافية ، وتستعين ببعض العلوم الأخرى وبخاصة الكيميائية والبيولوجية للوصول الى نتائج أكثر دقة كما هو الحال في استخدام طريقة الكربون المشع لتحديد التواريخ القديمة . فقد أدى استخدام هذه الطريقة الى ظهور الاتجاه بين عدد من علماء الأركيولوجيا الى أن أصول الزراعة ترجع الى ما قبل ٧٠٠٠ ق . م ، أي أنها ظهرت في تاريخ أسبق بكثير مما كان الكثيرون يعتقدون . وبذلك ساعدت هذه الوسائل الجديدة المستمدة من العلوم الأخرى على ملء كثير جدا من الفجوات التي كانت تعيب معرفتنا بمراحل وفترات هامة من تاريخ الانسانية ، وبخاصة المراحل الأولى المبكرة في التطور الحضاري وبالذات فيما يتعلق بنشأة الزراعة والعمليات التي أدت الى قيام الحضارات الأولى(٢) .

ولكن لعل أهم ما أسهمت به هذه الوسائل والأساليب العملية التي يلجأ اليها علماء الأركيولوجيا الآن هو أنها أتاحت لهم الفرصة لأن يتعرفوا قصة التطور الانساني من البدايات الأولى حتى العصور التاريخية ، وأن يصلوا الى سجل كامل دقيق عن الفترات التي اصطلح على تسميتها بعصور (ما قبل التاريخ) ، دون أن يضطروا الى الالتجاء الى اسلوب الظن والتخمين الذي كان يلجأ اليه علماء القرن التاسع عشر الذين كانوا يعتمدون الى حد كبير على المعلومات الاثنوجرافية المتاحة حينذاك عن الشعوب البدائية . وهذه على أية حال مسألة سنعود اليها أكثر من مرة .

---

(٢) Andrew Sherratt , "Interpretation and Synthesis : A Personal View" , in Id . (ed) The Cambridge Encyclopedia of Archaeology , C .U.P. 1980 p. 404 .

ولكن المهم الآن هو أن الزراعة تعتبر في نظر الكثيرين من علماء الاركيولوجيا والأنثربولوجيا على السواء البداية الحقيقية للحضارة ، لدرجة أن عالما مثل جوردون تشايلد V . Gordon Childe يعتبرها أهم ملامح ما يطلق عليه اسم « الثورة النيوليثية » ، وهي ثورة كان يشبهها بالثورة الصناعية في القرن التاسع عشر من حيث الدور الذي لعبته في تشكيل حياة الفرد والمجتمع ، ولكن مع اختلاف واحد وهو أن هذه الثورة النيوليثية التي تتميز باكتشاف أو (اختراع) الزراعة احتاجت الى بضعة آلاف من السنين وليس الى قرن واحد فقط مثل الثورة الصناعية . فحتى العصر الحجري الحديث أو العصر النيوليثي لم يكن استئناس أو تدجين النبات والحيوان يمارس إلا على نطاق ضيق جدا وفي مناطق متناثرة ومتباعدة ، ولذلك فان اكتشاف الزراعة وممارستها وما ارتبط بذلك من ضرورة الاستقرار في الأرض ، والانتقال أو التحول من مرحلة جمع الطعام الى مرحلة انتاج ذلك الطعام ، يعتبر ثورة حقيقية على الرغم من أنها استغرقت فترة طويلة جدا من الزمن . ويكفي لكي ندرك أهمية ذلك العصر ومغزى تلك (الثورة) بالنسبة للانسان وحضارته أن نعرف أن كل أنواع الطعام الحيوانية والنباتية المعروفة لنا الآن تم تدجينها في الشرق الأوسط خلال العصر الحجري الحديث[٣] ، وأن اكتشاف الزراعة أدى الى ظهور القرى التي لم تلبث بمرور الوقت وتكاثر السكان وتعقد الحياة أن نمت ، ونشأت المدن وظهرت الحاجة الى الكتابة التي كانت بغير شك أحد متطلبات التنظيمات الادارية المعقدة .

ومن هذه المراكز الحضارية الأولى في الشرق الأوسط امتدت الحضارة وانتشرت مثلما تنتشر التموجات فوق سطح الماء .

واذا كان علماء الأركيولوجيا يميلون الى اعتبار الزراعة هي البداية الحقيقية لقيام الحضارة بالمعنى الدقيق للكلمة فان علماء الأنثربولوجيا في القرن الماضي أعطوا جانبا كبيرا من اهتمامهم لتحديد المعايير والمحكات التي يمكن أخذها في الاعتبار حين الكلام عن نشأة الحضارة وتقدمها وتطورها . وذهب معظم الأنثربولوجيين الى أن نشأة الحضارة تتطلب بالضرورة توفر درجة عالية من القدرة والكفاءة على انتاج الطعام ، أي أنهم هم أيضا كانوا يرون أن الأسس الاقتصادية ترتكز على الانتاج الزراعي[٤] ، وما يتصل بذلك من تقدم في المجال التكنولوجي وفي مجال القدرات والمهارات الفنية ، وكذلك في مجال القدرة على تصريف الأمور وإدارتها بشكل غير معهود في حياة الجمع والالتقاط أو الرعي . فهذه كلها أمور تتصل اتصالا وثيقا ووظيفيا بعمليات الحضارة . وهذا هو الذي يدفع بعض العلماء الى القول بأن تقدم الحضارة هو نوع من « التغير الثوري » ـ حسب تعبير عالم الأنثربولوجيا الأمريكي روبرت ردفيلد ـ وهو تغير نجد صداه في النظام الأخلاقي وفي أسلوب الأداء الفني على السواء . فكأن المحكات التي تميز بشكل قاطع بين الحضارة وأشكال الحياة الأخرى الأدنى منها في المستوى أو المراحل الأخرى السابقة على ظهورها هي في آخر الأمر محكات ومقاييس اجتماعية وأخلاقية ، وأن التقدم في الوسائل والأساليب التكنولوجية لايكفي وحده لأن يكون دليلا ومؤشرا على الحضارة ،

---

(٣) Ahmed Abou - Zeid , The New Urban Revolution in the Arab World , Carreras Arab Lecture , Longmans and Essex University 1967 , Evan Hadingham , Secrets of the Ice Age , Heinemann , London 1980 pp. 279 - 85

(٤) Pedro Armillas , "The Concept of Civilization" , Int . Encyc . of Soc . Sciences .

خاصة وأن بعض هذه الوسائل التكنولوجية ليس له وجود في بعض الحضارات الأصلية القديمة ، بينما توجد هذه الوسائل والأساليب ذاتها في بعض المجتمعات الأكثر بدامة وتأخرا نتيجة للاحتكاك والاتصال بالثقافات الأخرى .

•••

حين يتكلم علماء الأنثربولوجيا عن « الحضارة » فإنهم يقصدون بها الاشارة الى ثقافة تقف موقف التعارض أو التقابل مع الأفكار والقيم والأوضاع العامة السائدة في ثقافات الجماعات البدائية . وعلى ذلك فإن « الحضارة » بالمعنى الدقيق للكلمة تصدق في نظرهم على النماذج الثقافية التي تتميز بالتغاير والتفاضل العضوي والاجتماعي وبالأبنية الاجتماعية المعقدة التي تتلاءم وتتفق مع هذا التغاير والتفاضل . وليست هذه الفكرة جديدة تماما ، وانما نجد بوادرها عند هربرت سبنسر Herbert Spencer في تمييزه بين التجانس homogeneity والتغاير heterogeneity باعتبارهما محكين لتمييز نوعين من المجتمعات الانسانية : هما المجتمعات غير المتحضرة والمجتمعات المتحضرة . وقد استعار هربرت سبنسر هذه الفكرة في الأصل من قانون باير في الفسيولوجيا Baer's physiological law الخاص بظهور ونمو المادة العضوية من حالة التجانس الى التغاير ، أي من البناء الموحد المطرد ـ كما هو الحال في الخلية الجنينية الأولى التي تحمل كل وظائف الحياة ـ الى الكائن العضوي الكامل بكل بنائه ووظائفه المعقدة المتفاضلة(*) . فقد أوحى اليه هذا القانون بأن ثمة قانونا عاما ، ينطبق على كل أنواع الظواهر ، سواء أكان ذلك هو تطور الأرض أم تطور الحياة على ظهر هذه الأرض أم تطور المجتمع أم الحكومة أم الصناعة أم التجارة أم اللغة أم الأدب والعلم والفن ، فهي كلها تتطور من البسيط الى المركب خلال سلسلة من التفاضل المتتابع ، وعن طريق هذا التحول من المتجانس الى المتغاير تتم عملية التقدم ابتداء من التغيرات الكونية الى أحدث منجزات الحضارة والمدنية ، بل ان عملية الحياة ذاتها ليست سوى عملية تطورية بالضرورة ، وتقوم على أساس التحول من التجانس الى التغاير . وليس ثمة ما يدعو الى الدخول في تفاصيل نظرية سبنسر ، وانما يكفي القول بأن ما نسميه بالمجتمع المتحضر هو مجتمع يعرف التفاضل والتفاوت والتدرج الاجتماعي والانقسام والتنوع ، وبذلك يمكن التمييز فيه بين عدد من الثقافات الفرعية المتفاضلة وظيفيا ، وهي ثقافات الجماعات المحلية المختلفة مثل ثقافة الريف والحضر والصحراء وما اليها ، وذلك ضمن اطار الحضارة أو الثقافة العامة الكلية التي تسود المجتمع الكبير من حيث هو وحدة متكاملة .

وصحيح أن عالما مثل ادوارد بيرنت تايلور Edward Burnett Tylor لا يفرق بين « الثقافة » و « الحضارة » ويقدم لنا في مطلع كتابه « الثقافة البدائية » Primitive Culture تعريفه الشهير الشائع الذي يعتبره الكثيرون ـ رغم بساطته ـ أوفى تعريف للثقافة حتى الآن :

« الثقافة ـ أو الحضارة ، بمعناها الاثنوجرافي الواسع ، هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الانسان من حيث هو عضو في مجتمع . وحالة الثقافة في مختلف المجتمعات الانسانية تعتبر ـ من حيث امكان بحثها في

(*) Abraham Kardiner , They Studied Man , Mentor Books , p . 36

ضوء مبادىء عامة معينة ـ موضوعا خليقا بعلم قوانين الفكر والسلوك عند الانسان ، اذ يمكن الى حد كبير رد التجانس الهائل البادي في الحضارة الى تشابه الأعمال الناتج عن العلل المتشابهة ، بينما يمكن من الناحية الأخرى اعتبار مراتب الحضارة المختلفة مراحل للنمو أو التطور ، ظهر كل منها نتيجة للتاريخ السابق ، ويوشك أن يؤدي مهمته الصحيحة في تشكيل تاريخ المستقبل »[١] .

الا أن علماء الأنثربولوجيا يفضلون استخدام كلمة « الثقافة » حتى حين يتكلمون عن المجتمعات الأكثر تقدما ، سواء أكانت هذه المجتمعات هي المجتمعات التقليدية القديمة العريقة أم المجتمعات الصناعية المتقدمة الحديثة . ذلك أن كلمة « ثقافة » تشير في الكتابات الأنثربولوجية الى اسلوب الحياة السائد في المجتمع ، بصرف النظر عن درجة تقدم هذا المجتمع أو تخلفه ، وان كان هذا لا يمنع من أن بعض هذه الكتابات تستخدم كلمة « حضارة » للاشارة الى التنظيمات الأكثر تعقيدا وتفاضلا[٢] . وعلى أي حال فالملاحظ بوجه عام أن العلماء الذين اهتموا بدراسة تطور الثقافة يعطون في العادة للعلاقات والنظم الاقتصادية أهمية بالغة في تمييزهم بين مراحل التطور الثقافي أو الحضاري ، ويأخذون في الاعتبار بعض المظاهر أو النظم ذات الطابع الاقتصادي مثل تقسيم العمل الاجتماعي سواء على المستوى الأفقي (أي التخصص والتجزيء) أو على المستوى الرأسي (أي التدرج) ، والسيطرة أو التحكم في أساليب ووسائل الانتاج بما في ذلك العمل الانساني نفسه ، وكذلك مدى وجود « شبكات » للتبادل تسيطر عليها فئة متخصصة في هذا النوع من النشاط بالذات ، وغير ذلك من النظم . ويظهر هذا واضحا في معظم الكتابات الأنثربولوجية في القرن التاسع عشر . وربما كان مثال لويس مورجان Lewis H. Morgan هو أفضل ما يمكن الاستشهاد به على ما نريد أن نقول .

***

ويكاد علماء الأنثربولوجيا يتفقون في تأريخهم لفكرة الحضارة على البدء بكتابات لويس مورجان وبخاصة كتابه الأساسي « المجتمع القديم » "Ancient Society" الذي يتتبع فيه التطور الثقافي للانسانية والذي يحرص فيه على أن يبين أن العلاقة الأساسية لقيام الحضارة أو الوصول اليها كانت هي اختراع « الأبجدية الصوتية » أو ما يماثلها مثل الكتابة الهيروغليفية والاحتفاظ بسجلات ومدونات حول التاريخ والقانون والدين والمعرفة العلمية . وواضح أن هذا

---

(١) E. B. Tylor , Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology , Philosophy , Religion , Language , Art and Custom , 1871 , vol. I, p.1

انظر أيضا كتابنا : « تايلور » ، سلسلة نوابغ الفكر الغربي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨ ، صفحة ١٩٥ .

(٢) في مقال عن « علم الثقافة Culturology » في الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية يقول ليزلي وايت Leslie White ان هناك تعريفات كثيرة جدا للثقافة وضعت منذ أيام تايلور ، ولكن تعريف تايلور البسيط لا يزال هو السائد حتى الآن . ويذهب ليزلي وايت الى أن الثقافة تشتمل على كل النماذج السلوكية التي تميز الانسان عن بقية الأنواع الأخرى ، ويحصر هذه النماذج السلوكية في : الكلام الواضح المفصل ، والنظم وقوانين الاخلاق وقواعد السلوك و الاتيكيت ، والأيديولوجيات واكتساب القدرة على استعمال الآلات والأدوات وما الى ذلك ، ولكن الأهم من هذا كله هو أن الانسان في نظره يتفرد بالقدرة على استخدام الرموز ، وهذه القدرة تعني أن الانسان يفرض بطريقة تعسفية معاني معينة على الأشياء والأحداث وعلى الموضوعات ، ويعتبر الكلام المفصل هو أهم أشكال أو صور الرمز . ويحاول ليزلي وايت أن يفسر الثقافة أو الحضارة في ضوء نظرته الى الرموز والرمزية ، وهنا يفرق بين مجالين أو سياقين مختلفين لاحتواء الأشياء والأحداث على الرموز . ويسمي السياق الأول بالسياق الحسي أو الفيزيقي ، وفيه تستمد الأشياء معناها من علاقاتها بالكائن العضوي الانساني ، وهذا السياق يؤلف السلوك ، بينما يسمي السياق الثاني بالسياق فوق الحسي (أي ما فوق العضوي) وفيه تكتسب الأشياء والأحداث معناها ليس من علاقاتها بالكائن العضوي الانساني الذي يقوم بإدراكها وانما من علاقاتها بأحداث أخرى تحدد بدورها على رموز معينة . وهذا السياق يؤلف الثقافة .

المحك ـ كما يقول بدرو أرمياس Pedro Armillas في مقاله عن « مفهوم الحضارة » الذي سبقت الاشارة اليه ـ يؤكد أهمية التقدم الخلقي والفكري . ولذا فان من المهم أن نلاحظ أن أفكار مورجان حول الموضوع كانت تشمل مجالا أوسع بكثير من الاساس التكنولوجي . فالذي كان مورجان يهدف اليه في الحقيقة كان هو دراسة التنظيم الاجتماعي كله ، وأن الذي كان يعنى به في دراسة التطور الثقافي كان هو الأنساق الاجتماعية أكثر من أي شيء آخر . وهذا بالضبط هو ماجعله يؤكد في عملية الحضارة مغزى الانتقال من الجماعة المحلية التي يرتكز تكاملها على مبادىء النسب والقرابة ، الى المجتمع السياسي الذي يقوم تنظيمه على أساس الوظيفة والاقامة والسكنى . ولم يمنعه هذا بطبيعة الحال من ان يربط بين كل المحكات المستخدمة في تصنيف المراحل التطورية وبين التغيرات التي تحدث في القوى الانتاجية المتاحة في المجتمع لإشباع احتياجاته الأساسية . (راجع في ذلك مقالنا عن : « لويس مورجان والمجتمع القديم » ـ مجلة تراث الإنسانية ، المجلد التاسع ، العدد الأول ١٩٧١ ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ القاهرة) .

وتقوم نظرة مورجان على الاعتقاد بأن تقدم الأساليب والوسائل التكنولوجية وتنوعها أعطى الانسان القدرة على السيطرة على البيئة والتحكم في مصادر القوت ، وأن هذا كله ساعد على تقدم الثقافة والنظم الاجتماعية كما أدى إلى ظهور الحضارة بالمعنى الدقيق للكلمة ، فكأن هناك اذن علاقة قوية بين توسيع موارد الطعام وتنوعها وبين التقدم الحضاري ، وقد اعتمد مورجان على هذا المحك اعتمادا كبيرا في تبيين التقدم من الأشكال الاجتماعية والثقافية المتخلفة حتى ظهور الحضارة ، وهو يقول في ذلك صراحة :

« ان الحقيقة الهامة التي تقول إن الجنس البشري بدأ في أسفل السلم ثم شق طريقه بجهد للصعود والارتقاء تتمثل بشكل واضح في أساليب المعيشة المتتالية التي انتحلها . فسيادة الانسان وسيطرته على الأرض تعتمد كلية على مهارته في هذه الناحية . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن ان يقال عنه إنه تمكن من أن يتحكم بشكل مطلق في عملية انتاج الطعام ، وهذه ناحية لم يتفوق فيها على الحيوانات الأخرى في أول الأمر . ولم يكن في امكان الجنس البشري ان ينتشر الى المناطق الأخرى التي لا تتوفر فيها أنواع الطعام التي كان يألفها ـ وبالتالي لم يكن يتاح له ان ينتشر فوق سطح الأرض كلها ـ لو لم يفلح في توسيع قاعدة طعامه . وأخيرا فانه لم يكن في امكان الجنس البشري ان يتوالد ويتكاثر ويؤلف الأمم الكثيرة السكان لو لم يتمكن من السيطرة بشكل مطلق على انواع الطعام ومقاديره . وعلى ذلك ، فمن المحتمل ان يكون ثمة اتفاق وتلازم مباشر بين العهود الكبرى للتقدم البشري من ناحية واتساع مصادر القوت والطعام من الناحية الأخرى »[٨] .

فكأن العامل الذي يتحكم بشكل مباشر في التطور الحضاري هو الأساليب والوسائل الفنية أو التكنولوجية ، وذلك على اعتبار أن موارد الرزق ومصادر الطعام تكثر وتزداد بازدياد الفنون والأساليب التكنولوجية المستخدمة في

---

(٨) Lewis H . Morgan , Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery RhroughBardar-ism to Civilization. Charles h. Karr & co . chicago N.D..p.19

الانتاج . ومع ذلك فكثيرا ما كان مورجان يغفل هذه العلاقة أثناء تحليله للتقدم الحضاري ، بل يقول صراحة ان النظم الاجتماعية لم تنشأ بفعل هذا التقدم الحضاري وانما بفعل مبدأ آخر اطلق عليه اسم « بذور التفكير الأولية Primary germs of thought » . ولم يبين لنا مورجان ماهية هذا المبدأ مكتفيا بالقول إن بذور التفكير الأولية عبارة عن عوامل او عناصر باطنية أصيلة وكامنة منذ البداية في الانسان وتكاد تكون فطرية عنده ، وان لها صلة وثيقة بالحاجات الأساسية الدائمة لدى الانسان .

وقد يختلف العلماء المحدثون في تقييم نظرية مورجان عن أصل الحضارة وتطورها والمراحل التي مرت بها أثناء هذا التطور . ولكن هناك مع ذلك ناحية على جانب كبير من الأهمية في هذه النظرية ، ولعلها هي الإسهام الحقيقي المهم الذي أسهم به مورجان في فهمنا ونظرتنا الى تاريخ الحضارة ، وأعني بها معالجته لتلك المراحل من منظور عام شامل بحيث انه كان يعتبر كل مرحلة من تلك المراحل التي يميز بينها في تقسيمه للتاريخ الانساني على أنها مرحلة متكاملة تمتزج فيها العناصر الاقتصادية بعناصر اجتماعية وقرابية وسياسية وفكرية خاصة بها ، ولذا فانه يطلق على تلك المراحل اسم « الفترات الاثنية » أو « الحقبات العرقية Ethnical periods » ، قاصدا بذلك ان كل حقبة منها تمثل حالة متميزة من حالات المجتمع ، كما انها تتميز بأسلوب للحياة خاص بها . فهو هنا يرفض صراحة تقسيم علماء الأركيولوجيا التاريخ الحضاري للانسان الى عصور حجرية او برونزية او حديدية ويقول في ذلك :

« إن مصطلحات العصر الحجري والعصر البرونزي والعصر الحديدي التي أدخلها علماء الأنثربولوجيا الدينماركيون كانت مفيدة في مجال تصنيف موضوعات الفن القديم . ولكن تقدم المعرفة يجعل من الضروري ايجاد تقسيمات فرعية أخرى مختلفة . فالأدوات الحجرية مثلا لم يتم نبذها كلية عندما صنعت الآلات الحديدية او البرونزية ، كما ان اختراع طريقة صهر خام الحديد أدى الى ظهور حقبة (اثنية) متمايزة ، بينما يصعب القول ان استعمال البرونز أدى الى ظهور مثل هذه الحقبات. يضاف الى ذلك انه نظرا لتداخل مرحلة البرونز مع مرحلة الأدوات الحديدية ، فان هذه الأدوات لا يمكن ان تعتبر اساسا صالحا لتحديد المراحل تحديدا قاطعا وحاسما »[٩] .

وواضح من هذه الفقرة ان مورجان لم يكن - على الرغم من كل ما يقوله عن أهمية التقدم الفني والتكنولوجي وتقدم أساليب الحصول على الطعام - يقتنع باتخاذ هذه الأمور أساسا للتمييز بين هذه المراحل المختلفة . بل انه كان على العكس من ذلك تماما يأخذ مجموع العوامل الاجتماعية أساسا لذلك التمييز . وهذه هي النظرة الأنثربولوجية الشاملة التي تفتقر اليها الأركيولوجيا التقليدية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن ، أي قبل أن تظهر الاتجاهات الحديثة فيما يعرف الآن باسم الاركيولوجيا الجديدة التي تكاد نظرتها تقترب الى حد كبير من نظرة الانثربولوجيا في معالجتها للأمور . ومع ذلك فان هذا لاينفي الخطأ الأساسي الذي وقع فيه علماء الأنثربولوجيا في القرن التاسع عشر حين كانوا يعتمدون على الظن والتخمين كلما أعوزتهم المعلومات المؤكدة اليقينية .

(٩) Ibid, P. 8

هذا التاريخ الظني أو التخميني هو الذي أدى بعلماء الانثربولوجيا في ذلك الحين الى اقامة تلك النماذج المتخيلة عن التطور الثقافي والحضاري ، والى التمييز داخل هذه النماذج بين مراحل يختلف عددها من عالم لآخر ولكنها تتفق كلها في الربط بين فكرة التطور وفكرة التقدم : التقدم من البسيط الى المركب من ناحية ، والتقدم من الأكثر بدائية والأقل تقدما الى الأكثر تقدما ورقيا من الناحية الأخرى . وهكذا نجد هربرت سبنسر مثلا يذهب الى أن المجتمع البشري يتطور ، أي يتقدم بالضرورة ، من الحالة الحربية الى الحالة الصناعية التي يسودها الرخاء والأمن والسلام ، ويصاحب ذلك تحول بطيء يتمثل في نمو حجم الجماعات وازدياد التفاضل الاجتماعي الذي لا يتعارض مع ذلك مع ازدياد التضامن والتنسيق والتماسك والتعاون المتبادل بين الأجزاء المتفاضلة ، وهو الأمر الذي لا نجده في المجتمعات المتأخرة أو غير المتحضرة . كذلك نجد مورجان يشير الى الفترات أو الحقبات الثلاث التي تنقسم اليها كل مرحلة من المرحلتين الكبريين السابقتين على ظهور الحضارة بالحقبة القديمة أو السفلى ، والحقبة الوسطى ، ثم الحقبة الحديثة أو العليا ، ويذهب الى أن (التقدم) الانساني يسير باطراد واستمرار خلال الزمن ، وأنه عملية تراكمية الى حد كبير . وكان يعتبر اختراع الفخار هو المظهر الرئيسي الفاصل بين مرحلة الهمجية بكل فتراتها أو حقباتها ومرحلة البربرية ، ولذا كان يدرج كل الشعوب التي لم تعرف صناعة الفخار ضمن الشعوب الهمجية على الرغم مما قد يكون لديها من مقومات ثقافية أخرى أكثر تقدما ورقيا . كذلك كان يعتبر اكتشاف الحروف الهجائية (أي الأبجدية) الصوتية واستخدام الكتابة المظهرين الأساسيين المميزين لانقضاء مرحلة البربرية وقيام المجتمع (المتحضر) ، أي بداية الحضارة بالمعنى الدقيق للكلمة والتي تتميز بقيام المدن . ولكن مهما يكن من أمر اختلاف علماء الانثربولوجيا حول المحكات التي تؤخذ في الاعتبار للتمييز بين المراحل الثقافية والحضارية وعدد هذه المراحل ومقوماتها وخصائصها ، فان المبدأ الذي كانت تقوم عليه هذه التمييزات والتقسيمات لم يكن مبدأ زمنيا بأدق معاني هذه الكلمة ، بقدر ما كان مبدأ اجتماعيا وثقافيا يعطي أهمية قصوى لكل الظروف العامة السائدة في المجتمع على ما سبق أن ذكرنا[10] .

●●●

هذه النظرة التطورية الى الحضارة الانسانية ومحاولة تقسيم تاريخها الى عدد من المراحل المتمايزة المستقلة احداها عن الأخرى والتي كانت متأثرة بالتطورية البيولوجية وتعمل على محاكاتها وتطبيقها على التاريخ الانساني ، وجدت كثيرا من المقاومة والمعارضة منذ أوائل هذا القرن وأدخلت عليها تعديلات كثيرة نتيجة للتغيرات الناشئة عن مراجعة علماء الأنثربولوجيا للمناهج والأساليب التي يجب اتباعها في البحث من ناحية ، وتوفر المعلومات عن الحضارات الثقافية والشعوب القديمة بعد التقدم الذي احرزته الكشوف الأركيولوجية من الناحية الأخرى . . .

كان الانثربولوجيون الأوائل يعتمدون على تقارير وكتابات الرحالة والمبشرين والحكام الأوربيين الذين يحكمون المستعمرات في الحصول على المعلومات الخاصة بالشعوب والثقافات البدائية ، وكان ذلك من أكبر العوامل التي أدت الى اقامة تلك النماذج الاجتماعية والثقافية المتخيلة عن تلك الشعوب والثقافات . وذهب هؤلاء العلماء الى افتراض أن

(١٠) راجع مقالنا عن « لويس مورجان والمجتمع القديم » ، مجلة تراث الانسانية ، صفحات ٤٧ ـ ٤٩ .

الحياة السائدة لدى بعض تلك المجتمعات تمثل بالضرورة مراحل سابقة في التطور البشري ، وأن ماكان قائما في تلك المجتمعات في القرن التاسع عشر انما يمثل ما كان موجودا في فترة زمنية سابقة أو في مرحلة تاريخية سابقة . وعلى ذلك فان ثقافات الشعوب البدائية تمثل المراحل الأولى للحضارة الانسانية بوجه عام أو هي على الأقل بقايا ورواسب ومخلفات من الماضي وأنها انحدرت من هذا الماضي السحيق دون أن تتغير أو تتبدل ، وذلك على زعم أن الرجل البدائي يمثل طفولة الجنس البشري . وفي ضوء هذا الافتراض أقاموا نماذجهم التطورية الخاصة بالمراحل الكبرى بكل فتراتها وحقباتها ، وكذلك تصوراتهم عن أنماط الحياة الاقتصادية وأساليب المعيشة التي كانت تتدرج من الجمع والالتقاط الى الصناعة الحديثة مرورا بالصيد والقنص والرعي والزراعة .

والواقع هو أن ما كان يفعله هؤلاء العلماء لم يكن سوى محاولات لاقامة أنماط ستاتيكية تتتابع واحدة بعد الأخرى ، وأن الانتقال من مرحلة لأخرى كان يتم عن طريق « وثبة » أو « قفزة » ثورية تتبعها مرحلة ستاتيكية أخرى وهكذا . . ولكن النموذج كله كان نموذجا تعسفيا ومصطنعا الى حد كبير ولا يستند الا الى معلومات قليلة وناقصة ، كما أنه كان مثارا لكثير من الجدل . وليس أدل على ذلك من أنه على الرغم من أن غالبية العلماء التطوريين كانوا يتفقون على اعتبار الزراعة مرحلة أعلى وأسمى من الرعي والجمع والالتقاط والصيد والقنص ، وانها بذلك ظهرت في مرحلة لاحقة لظهور كل هذه الأساليب والاشكال الاقتصادية ، فإن بعض المفكرين اللاهوتيين في القرن التاسع عشر الذين كانوا يأخذون بالنظرية الدينية وقصة الخلق كما وردت في الكتاب المقدس ، كانوا يذهبون الى أن الحالة الأولى للحياة الانسانية كانت تتميز بالرقي والسمو ثم انتكست وحلها الفساد والاضمحلال نتيجة لعدد من العوامل الثقافية والظروف القاسية التي دفعتها الى التخلف والتدهور . فآدم أبو البشر وأول رجل ظهر على الأرض ، خلق أصلا في الجنة ، وهي رمز على أن الانسان الأول كان يمارس الزراعة وأن المجتمع الانساني المبكر كان مجتمعا زراعيا . وهذا معناه ان الزراعة كانت أسبق في الظهور من الرعي بل ومن بقية اشكال النشاط الاقتصادي الأخرى التي يرى العلماء التطوريون أنها تمثل مراحل ثقافية أدنى وأسبق من الزراعة ، وأن الحضارة بالتالي بدأت مع ظهور الانسان الأول[١١] .

والذي لاشك فيه هو أنه على الرغم من كل ما بذله علماء القرن التاسع عشر فانهم أخفقوا في اقامة بناء نظري مقنع عن عملية تطور الحضارة يشبه ما فعله داروين عن التطور البيولوجي ، أو حتى ما فعله ماركس بالنسبة للعملية التاريخية . فاذا كان داروين وماركس قد تركا لنا أتباعا وتلاميذ ومريدين يواصلون بحوثهما بنجاح ، فان محاولات مورجان وغيره من علماء الانثربولوجيا التطوريين قد أخفقت في وضع أساس صلب يمكن أن يقوم عليه تفكير تطوري معاصر نظرا لأنهم كانوا دائما يفتقرون الى توفر المعلومات المؤكدة[١٢] . والواقع أن معاصري مورجان أنفسهم انتبهوا الى هذا العيب في نظريته ، فنجد تايلور مثلا يتهمه بأنه يحاول أن يقيم بناء نظريا أكبر وأوسع وأثقل من أن تحتمله الحقائق والوقائع التي يقوم عليها[١٣] . وكان هذا نفسه هو رأي ماكلينان McLennan الذي وجه الى مورجان كثيرا

---

(١١) راجع كتابنا عن : (تايلور) ، مرجع سبق ذكره ، صفحات ٥٩ ، ٦٢ ، وكذلك الجزء الأول من كتاب : البناء الاجتماعي ، المفهومات ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ، الطبعة الخامسة ١٩٧٦ ، صفحتي ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

(١٢) Sherratt, op. cit. p. 465

(١٣) E. B. Tylor, in Academy, Vol. XIV, 1878

من الانتقادات ودخل معه في جدال طويل وعنيف . ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن هناك بعض المحاولات التي قام بها عدد من الأنثروبولوجيين الثقافيين المعاصرين لاحياء نظرية مورجان بعد ادخال تعديلات في ضوء المعلومات التي توفرت نتيجة لتقدم البحوث الأركيولوجية والجيولوجية والأنثروبولوجية الفيزيقية ، وذلك فيما يعرف باسم (الدروانية الحديثة) . ويمكن لنا أن نشير هنا بوجه خاص ـ مجرد اشارة ـ الى نظرية الأستاذ ليزلي وايت Leslie White(١٤) .

ولقد تغير الوضع تماما حين بدأ علماء الأنثروبولوجيا يتولون هم أنفسهم اجراء البحوث الحقلية التي تعتمد على الاتصال المباشر الوثيق بالشعوب والثقافات البدائية . فقد أصبح الأنثروبولوجيون ينظرون الى تلك الثقافات على أنها حالات متفردة بذاتها sui generis وليست مجرد مخلفات أو رواسب أو بقايا تشير الى مراحل معينة من تطور الحضارة الانسانية . بل الأكثر من ذلك أنهم أخذوا ينظرون الى تلك الثقافات والشعوب بنفس النظرة ومن نفس الزاوية أو المنظور الذي ينظرون منه الى المجتمعات والثقافات الأكثر تقدما ورقيا ، وبذلك تهدم ركن من أهم الأركان الذي كانت تقوم عليه النظرة الأنثروبولوجية التقليدية الى الحضارة ، وأعني بذلك واقع الشعوب البدائية وافتراض هذا الواقع مثالا لما كان عليه الوضع في فترة معينة من التاريخ ، واصدار الأحكام عن الحضارة الانسانية في تلك الفترة في ضوء ذلك الواقع الذي تحياه الشعوب « البدائية » في الوقت الراهن . ولم يعد يصلح بذلك مد الحاضر بحذافيره الى الماضي كما كان يفعل الأنثروبولوجيون التطوريون .

ولكن أمكن ملء هذا النقص عن طريق الاعتماد على المعلومات الكثيرة التي توفرت عن الحضارات السابقة ومراحلها المختلفة نتيجة لتقدم الكشوف الأركيولوجية . وساعدت هذه المعلومات على ملء كثير جدا من الفجوات التي كانت تعيب معرفة الأنثروبولوجيين بتطور الحضارة وبخاصة المراحل المبكرة والعمليات التي أدت الى ظهور الحضارات الأولى . بل انها أسهمت بشكل فعال في القضاء على الفكرة التي سادت في القرن التاسع عشر عن انتقال المجتمع الانساني خلال مراحل متمايزة ومستقلة بعضها عن بعض تماما ، وبذلك ظهرت الحضارة على أنها عملية مستمرة ومتصلة وأنه إذا كانت هناك فترات انتقالية للمظاهر الحضارية الكبرى فان هذه الفترات ليست حدودا فاصلة بين مراحل متمايزة كل التمايز بقدر ما هي حالات من التغير المتسارع التي تمهد لظهور حلقات حضارية جديدة ضمن تلك العملية الواحدة المتصلة ، وأن الحلقات الجديدة انما تقوم وتنبعث عن الأوضاع والأحوال التي سبقتها في الوجود بشكل يجعل كل محاولات التقسيم القاطع أمورا تعسفية الى حد كبير(١٥) . أي أن طريقة معالجة الأنثروبولوجيين لتاريخ الحضارة تغيرت عما كانت عليه . فبعد أن كانوا يتصورون الحضارة سلسلة متتابعة من المراحل المستقلة احداها عن الأخرى بحيث تتميز كل مرحلة منها بمقومات ومعالم خاصة بها بدأوا ينظرون اليها ككل متصل ، وأن تلك التمييزات الحادة التي كان يقيمها العلماء السابقون بين المراحل المختلفة والتي كانوا يعتقدون أنها نشأت نتيجة قفزات ثورية (كالثورة النيوليثية التي قال بها جوردن تشايلد) هي تمييزات نظرية وأنها لاتوجد بمثل هذه الحدة والوضوح في الواقع .

---

(١٤) راجع على العموم مقالنا عن : « التطورية الاجتماعية » ، مجلة عالم الفكر ، المجلد العاشر ، العدد الرابع ، (يناير ـ فبراير ـ مارس ١٩٧٣) صفحات ١٠٥ ـ ١٣٠ .

(١٥) Sherratt, op. cit., p. 404

بل ان شيرات يقول ان هذه (الثورات) التي كان الأركيولوجيون التقليديون ـ وشأنهم في ذلك شأن الأنثربولوجيين ـ يتكلمون عنها ليست في حقيقة الأمر سوى اسقاطات Projections على الماضي للتقسيمات والتمييزات الثنائية التي نلاحظها على عالمنا المعاصر ، مثل التقابل بين ممارسة قنص الحيوان وزراعة الأرض ، أو التقابل بين سكان الريف وسكان الحضر وما الى ذلك . وهذه في عمومها تقسيمات لا تسمح للباحث بأن يتتبع عن قرب الخصائص الفريدة التي تميز الفترات الانتقالية بين هذه الاشكال والأنماط المتمايزة .[١٦]

•••

وقد تبدو المسألة هنا كما لو كانت الأركيولوجيا قد سددت ديونها القديمة للأنثربولوجيا ، فبعد أن كان الأركيولوجيون يستعينون بالمعلومات الاثنوجرافية عن المجتمعات البدائية في تكوين تصوراتهم عن التطور الحضارى وأنماط الحياة المرتبطة بالمراحل الحضارية القديمة أصبحت بحوثهم واكتشافاتهم أحد المصادر الهامة التي يعتمد عليها الأنثربولوجيون للحصول على معلومات دقيقة عن تلك المراحل الحضارية السابقة وبالتالي في إجراء دراساتهم المقارنة ، وذلك فضلا عن التغير الشامل الذى طرأ على نظرتهم الى مسار الحضارة الانسانية ككل ودراسته كعملية متصلة بدلا من التمييز فيه بين حلقات متمايزة ومنفصلة تدرس دراسة ستاتيكية . ولكن الواقع أن العلاقة بين الأنثربولوجيا والأركيولوجيا أكثر تعقدا وتشعبا واستمرارا من أن تكون مجرد تسديد لديون أحد الطرفين على الآخر . وقد اتخذت هذه العلاقة شكلا آخر أكثر فاعلية ، وانعكس ذلك في نوع الأساليب والمناهج التي أخذت بها الأركيولوجيا الحديثة ، أو ما يعرف عموما باسم الأركيولوجيا الجديدة New Archaeology والتي أدت في آخر الأمر الى اتساع نطاق البحث الأركيولوجي وتناوله موضوعات ومشكلات لم تكن تخطر على بال الأركيولوجيين التقليديين . فبعد أن كانت الأركيولوجيا القديمة تكاد تقنع بعمليات الحفر والتنقيب والبحث عن (الآثار) بالمعنى الواسع للكلمة ، أى البحث عن المخلفات المادية لتلك الحضارات القديمة والتي يمكن أن توضع في المتاحف ، بدأوا يعطون مزيدا من العناية والاهتمام لدراسة النظم والعلاقات والأفكار والقيم التي تكمن وراء هذه المخلفات المادية . ومن هنا فكثيرا ما يطلق على الأركيولوجيا الحديثة أو الجديدة اسم الأركيولوجيا البشرية Ethno - Archaeology ، وهى تسمية تدل على نوع التغير الذى طرأ على الفهم القديم،وقد وجد علماء الأركيولوجيا الحديثة عونا من الاثنوجرافيا والأنثربولوجيا في دراستهم لهذه الموضوعات على أسس تختلف كل الاختلاف عن تلك التي كانت تحكم علاقة العلمين في القرن التاسع عشر[١٧]

---

(١٦) Loc. cit

(١٧) يحدد إيان هودر Ian Hodder في مقالة عن « تطور الأركيولوجيا الحديثة » نشره في موسوعة كمبردج للأركيولوجيا ثلاثة مجالات لاسهام الاثنوجرافيا في الأركيولوجيا الحديثة وهي : المساعدة على فهم الأبنية الاجتماعية للمجتمعات القديمة ، وتوضيح ميكانزمات وعمليات التبادل بين تلك المجتمعات القديمة ثم الاسهام في كل التطورات التي ادت الى ظهور الاثنوآركيولوجيا البشرية ، راجع في ذلك :

Ian Hodder, "The Development of Modern Archaeology: Analysis and Interpretation", in The Cambridge Encyclopedia of Archaeology.

وانظر ايضا :

Gordon R. Willey, "A Consideration of Archaeology", in Daedalus, 1977, no2.

ولكن ما الذى يقصده العلماء حين يتكلمون عن الأركيولوجيا الجديدة ؟ وما هى نواحى التقارب بينها وبين الأنثربولوجيا ؟ وما الذى يفعله الأركيولوجيون « الجدد » الآن ؟ وما الذى يميزهم عن الأركيولوجيين التقليديين السابقين ؟

لقد كانت الأركيولوجيا التقليدية تهدف الى جانب جمع تلك المخلفات المادية من الحضارات القديمة أو البائدة الى اعادة تركيب الثقافات التى اندثرت أو اعادة تركيب أساليب الحياة التى كانت سائدة لدى تلك الشعوب أو تفسير التغيرات والتطورات التى مر بها التاريخ الثقافى ، مع محاولة اكتشاف الدوافع والأسباب والعوامل الكامنة وراء تلك التغيرات ، على أمل أن تصل آخر الأمر ـ وبالاستعانة بنتائج الدراسات الاجتماعية الحالية ـ الى قوانين عامة عن الديناميات الثقافية . ولكن لم يلبث معظم هؤلاء العلماء أن أدركوا ـ وبخاصة منذ منتصف هذا القرن ـ عبث وعدم جدوى الاعتماد على المعلومات الاثنوجرافية عن الشعوب البدائية الحالية فى اعادة تركيب الثقافات والأنماط السلوكية والاجتماعية التى كانت تسود فى الحضارات البائدة ، كما أدركوا ضعف وتهافت المنهج (الاستقرائى inductive) الذى كان الأركيولوجيون التقليديون يلجأون اليه ، والذى يعتمد على جمع وتصنيف وتسجيل وحفظ تلك المواد الأركيولوجية التى يتم الكشف عنها ، وأن المنهج الذى يجب اتباعه فى الأركيولوجيا هو المنهج (الاستدلالى deductive) . شأنها فى ذلك شأن التخصصات العلمية الأخرى . ومن هنا ظهرت الأركيولوجيا الجديدة فى أمريكا وبالذات على أيدى الأستاذ روبرت بريدوود Robert Braidwood ، أحد كبار علماء الآثار المتخصصين فى آثار الشرق الأوسط . فقد نادى بريدوود بضرورة وضع فروض معينة عن تلك الحضارات ثم إخضاعها للاختبار ، وطبق هذه الطريقة بالفعل فى بحوثه عن أصل الزراعة فى « الهلال الخصيب » . وعلى ذلك فانه يمكن القول إن « مناهج الأركيولوجيا الجديدة هى وضع الفروض والعمل فى الوقت ذاته على تحديد المحكات التى يمكن بواسطتها اختبار هذه الفروض [١٨] » . وكما يقول لويس بنفورد Lewis Binford : اننا قد نستطيع أن نوسع ـ والى مالا نهاية ـ معرفتنا بأساليب وطرق الحياة لدى الشعوب القائمة الآن بالفعل ولكننا لن نستطيع اعادة تركيب أساليب الحياة التى كانت سائدة عند الشعوب البائدة الا اذا لجأنا فى ذلك الى طرق ومناهج على درجة عالية من التقدم والتطور ، وأى محاولة لوضع البقايا والمخلفات الأركيولوجية ضمن أنماط الحياة التى لدينا عنها معلومات اثنوجرافية لن تساعدنا أبدا على أن نعرف الماضى معرفة مؤكدة ويقينية . فقد تكون هناك أنماط ثقافية سادت فى الحضارات البائدة ولكن لا يوجد لها أمثلة اثنوجرافية مشابهة . وفى هذه الحالة لن يكون ثمة مفر من أن نضع فروضا معينة عن هذه الأنماط ثم نعمل على البرهنة على صحتها ـ أو على الأصح نحاول اختبارها عن طريق الاستدلال والاستنباط . وهذا أمر يختلف كل الاختلاف عن الطرق والمناهج التى كان يلجأ اليها الأركيولوجيون التقليديون الذين كانوا يعتمدون كلية على الاستقراء وجمع المعلومات وتكويمها . وهذا معناه أن الوسيلة الوحيدة للتأكد من صحة معلوماتنا عن الماضى وإسباغ اليقين عليها هو وضع فروض حول هذا الماضى ، وإخضاع هذه الفروض للاختبار بوسائل وأساليب ملائمة ، وذلك فى ضوء المادة الأركيولوجية التى تم العثور عليها أثناء عمليات الحفر والتنقيب [١٩] فالمسألة لم تعد اذن مسألة جمع معلومات وآثار تكتب عنها تقارير لحفظ

(١٨) David Wilson, op. cit., pp. 294-5
(١٩) Loc. cit.

فى السجل الأركيولوجى بينما توضع هى ذاتها فى المتاحف ، وانما أصبحت المسألة بحوثا ودراسات تحليلية موجهة منذ البداية بفروض ونظريات يراد بها تفسير المعلومات الأركيولوجية المتاحة تفسيرا مقنعا ، كما أن هذه الفروض ذاتها تدور حول مشكلات وتثير تساؤلات تحتاج الى الاجابة عنها .

الأمر هنا يشبه ما يفعله علماء الانثربولوجيا المحدثون الذين لم يعودوا يقنعون بجمع المعلومات الاثنوجرافية وتصنيفها وعرضها عرضا وصفيا يخلو من التحليل المنهجى ولا يثير أية مشكلات علمية تستحق الفحص والاختبار والمناقشة . وعالم الأنثربولوجيا البريطانى الشهير الأستاذ ايفانز بريتشارد يقول فى هذا كله :

« النقطة الجوهرية التى ينبغى لنا أن نتذكرها . . . هى أن الانثربولوجي يعمل دائما ضمن نطاق معين من المعرفة النظرية ، وأنه يقوم بملاحظاته بقصد الوصول الى حل لبعض المشكلات التى تنبع من هذه المعرفة النظرية ذاتها . وتوكيد جانب المشكلات العلمية أمر تشترك فيه الأنثربولوجيا الاجتماعية مع كل فروع العلم والمعرفة الأخرى . فقد كان لورد أكتون Lord Acton مثلا يسأل تلاميذه من طلبة التاريخ أن يدرسوا المشكلات لا العصور التاريخية ، كما كان كولنجوود Collingwood يوصى تلاميذه فى علم الآثار بدراسة المشكلات لا الأماكن الأثرية ، كذلك نحن نطلب من طلبة الأنثربولوجيا أن يدرسوا المشكلات أو المسائل الاجتماعية لا الشعوب »[٢٠]

وقد يحسن بنا أن نذكر هنا مثالا يوضح هذه التغييرات التى طرأت على المناهج وأساليب البحث والتحليل فى الأركيولوجيا وكيف يعالج الأركيولوجيون الجدد المادة العلمية المتوفرة لديهم باستخدام ما قد يمكن تسميته بطريقة (إثارة التساؤلات / اختبار الفروض) والمثال الذى نشير اليه هنا هو الدراسة التى قام بها كولن رينفرو Colin Renfrew عن مصادر السبج (الزجاج البركانى obsidion) وطرق تجارته فى الشرق الاوسط فى العصور النيوليثية .

فلقد لاحظ رينفرو أنه عن طريق التحليل الكيميائي لهذا النوع من الزجاج الطبيعى أنها تنتشر فى كل مواقع الحفر والتنقيب القديمة فى الشرق الاوسط ولكن بكميات متفاوتة ، مع أن المصدر الرئيسى لها هو منطقة أو اثنتين فقط فى أواسط وشرق تركيا ، وأن منطقة مثل أريحا مثلا كانت تحصل على الزجاج البركانى الأسود اللامع من هذين المصدرين اللذين يبعدان عنها بحوالي خمسمائة ميل منذ زمن قديم جدا يرجع الى ٨٠٠٠ ق . م . وقد أدى هذا الاكتشاف الى تغيير رأى العلماء حول كفاءة وقدرات التجارة عبر مسافات طويلة فى العصر الحجرى الحديث ، كما أن تتبع السبج أو الزجاج البركانى من جزيرة ميلوس اليونانية يبين أن الانسان القديم استطاع أن يعبر البحر « للتجارة » منذ حوالى ٧٠٠٠ قبل الميلاد . ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد ، فلقد كان علماء الأركيولوجيا السابقون يهتمون بدراسة طرق التجارة من أجل التدليل والبرهنة على وجود اتصال واحتكاك بين تلك المناطق وأن وجود هذه (السلع) فى تلك المناطق المتباعدة

---

(٢٠) انظر ترجمتنا العربية لكتاب : سير ادوارد ايفان ايفانز بريتشارد : « الأنثربولوجيا الاجتماعية وعلم الانسان الاجتماعى » ، الطبعة الأولى ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، صفحة ١٣٠

علامة على هجرة الناس والأفكار على السواء ، وأن الحضارة كلها انما تقدمت وانتشرت عبر طرق التجارة . والواقع أن هذه النظرة كانت شائعة في كثير من الكتابات الأركيولوجية وبعض الكتابات الانثروبولوجية منذ أواخر القرن الماضي حتى الربع الأول من هذا القرن ونجدها لدى كل أنصار مدرسة انتشار الثقافة التي كان يحمل لواءها اليوت سميث Elliot Smith الذي كان يعتقد أن الحضارة نشأت في مصر وانتقلت منها إلى بقية أنحاء العالم من خلال طرق التجارة[٢١] .

ولكن هذه النظرة القديمة تغيرت كما يقول رينفرو وأصبح الأركيولوجيون الجدد ينظرون إلى التجارة ليس على أنها دليل على وجود اتصال قوي بين المناطق البعيدة النائية بعضها عن بعض بقدر ما هي علامة ومؤشر على قيام علاقات اقتصادية واجتماعية جديدة داخل المجتمع نفسه . فقد لاحظ أن كمية هذا النوع من المادة البركانية الثمينة تقل بشكل ملموس كلما ابتعدنا عن المصدر الأصلي بحيث لم يعد موجودا منها سوى قدر ضئيل جدا في القرى النيوليثية البعيدة ، وفي ضوء هذا الانخفاض السريع الفجائي الملموس في الكمية افترض رينفرو أن انتشار الزجاج البركاني في هذه القرى المتباعدة لم يتم نتيجة لانتقاله عن طريق التجارة المباشرة بين المصدر الرئيسي وتلك المناطق بحيث كان (التجار) يحملون معهم مقادير كبيرة من الركام الزجاجي من ذلك المصدر ويقومون ببيعها في مختلف القرى وانما تم انتشاره عن طريق انتقال هذه المادة الثمينة من قرية لأخرى بحيث كانت كل قرية تحتفظ لنفسها بقدر مما يصلها عن طريق (التجارة) ثم تستخدم الجزء الباقي في (الاتجار) مع القرية المجاورة لها وهكذا على طول الخط بين المصدر الرئيسي وتلك القرى . وقد يكون في هذا (الفرض) تفسير لانتشار الزجاج البركاني مع التناقص المطرد في كميته كلما ازداد البعد عن المصدر ، ولكن هذه الطريقة للتجارة من قرية لأخرى تثير بعض الشكوك حول اذا ما كان الهدف من هذه (التجارة) هو الكسب أم أن التجارة في العصور النيوليثية كانت تشبه ما نسميه الآن بنظام المقايضة . وهنا يستعين رينفرو في فهم هذا الموضوع بالدراسات الأنثربولوجية التي أجراها عدد من العلماء في بعض القبائل وفي بعض المجتمعات التي تعرف نظام التجارة عن طريق التهادي وليس عن طريق المساومة أو تبادل السلع بعضها ببعض ، وأن الغرض من هذا النوع من (التجارة) ليس هو الكسب المادي بقدر ما هو الكسب الأدبي أو المعنوي الذي يتمثل في اكتساب الصداقات أو ارتفاع المنزلة أو عقد التحالف بقصد الدفاع المشترك أو التعاون المتبادل وما الى ذلك . وهذا النظام من التبادل معروف . وقد سبق أن درسه مالينوفسكي Malinowski في جزر التروبرياند فيما يعرف باسم نظام الكولا ، كما سبق لعالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موس Marcel Mauss أن أشار اليه في دراسته الكلاسيكية بعنوان « مقال عن الهدية » نشره في المجلة السنوية لعلم الاجتماع وأطلق على ذلك النظام تعبير (الهدايا الملزمة Prestation) ثم درسه عالم الأنثربولوجيا الأمريكي مارشال سالينز Marshall Sahlins وأسماه نظام « التهادي عن طريق التناوب المحسوب » . والمهم هو أن التجارة عن طريق التهادي تساعد على قيام علاقات اجتماعية قوية ومتشعبة وأنه لو صدق الفرض الذي ذهب اليه رينفرو من أن هذا النظام كان معروفا في قرى الشرق الأوسط في العصر الحجري الحديث (النيوليثي) فإن ذلك النظام كان عاملا فعالا وأساسيا في تنظيم العلاقات بين المجتمعات المحلية المختلفة وفي القضاء على عزلتها بعضها عن بعض بالاضافة الى كونه وسيلة لتوزيع وانتشار مادة ثمينة مثل الزجاج البركاني . وهذا الفرض يؤكد ـ على أي حال من الناحية

---

(٢١) انظر في ذلك بوجه عام كتابيه : في البدء In the Beginning وانتشار الثقافة The Diffusion of Culture . ويراجع أيضا مناقشة عن هذا الموضوع في الفصل الرابع من كتابنا : البناء الاجتماعي ، مدخل لدراسة المجتمع ، الجزء الأول في المفهومات، مرجع سبق ذكره .

الرياضية البحتة ـ التوزع الكمي للزجاج البركاني وان كان الفرض الاجتماعي عن وجود هذه العلاقات بالفعل بين القرى النيوليثية في الشرق الأوسط لايزال في حاجة الى اجراء بعض الدراسات أو (الاختبارات) للبرهنة على صحته . وعلى أي حال فان المعلومات الاثنوجرافية المتوفرة عن بعض الشعوب البدائية الحالية تؤكد وجوده(٢٢) .

الى جانب الاعتماد على التقديرات الرياضية والكمية كوسيلة لتتبع خصائص المظاهر الحضارية في انتقالها وانتشارها من منطقة لأخرى فانهم كثيرا ما يستعينون ببعض العلوم الأخرى الحديثة لتحقيق أكبر قدر من الصدق بالنسبة لفروضهم واستنتاجاتهم . واذا كان الأركيولوجيون التقليديون ، وشأنهم في ذلك شأن الأنثربولوجيين من أتباع مدرسة انتشار الثقافة يأخذون بتشابه الأدوات والآلات والأسلحة وغيرها للتدليل على وجود علاقة اجتماعية واقتصادية وثقافية بين المواقع التي توجد فيها تلك « المصنوعات » وأنه كلما كان التشابه واضحا في التفاصيل الدقيقة كان ذلك أدل على وجود تلك العلاقة ، فان الأركيولوجيين الجدد يلجأون الى وسائل وأساليب علمية أكثر دقة للتأكد من ذلك . وربما كانت الوسيلة الفعالة في ذلك هي التحليل الكيميائي للمادة التي تصنع منها تلك الأدوات لمعرفة مكوناتها وعناصرها الأولية ، كما هو الحال في تحليل الطمي الذي صنعت منه بعض الأواني الفخارية القديمة المتشابهة في الشكل والتي توجد في مناطق واسعة ومراكز متباعدة بعضها عن بعض لمعرفة اذا ما كانت كلها تنتمي في الأصل الى مصدر واحد هو الذي يوجد فيه هذا النوع من الطمي ، وتحديد هذا المصدر ومعرفة الطريق الذي سلكته بالضبط في انتشارها وبالتالي التأكد من وجود علاقات اجتماعية سابقة بين هذه المراكز المختلفة . فالأمر اذن لم يعد مقصورا في الأركيولوجيا الجديدة على مجرد التشابه في الشكل أو المظاهر الخارجية أو حتى الوظيفة التي تقوم بها هذه الأواني . وهذه أمور لم تكن متاحة بغير شك للعلماء الأوائل(٢٣) وذلك الى جانب الاعتماد الآن على كثير من أساليب التأريخ الدقيقة مثل الكربون المشع وكذلك الاعتماد على الكمبيوتر وغير ذلك من الوسائل والأساليب العلمية التي قد تخرج عن نطاق هذه الدراسة . والمهم هنا هو أن الاطار القديم الذي كان العلماء الانتشاريون يتحركون داخله والعوامل التي كانوا يأخذونها في اعتبارهم للتدليل على انتشار المظاهر الحضارية لم تعد تكفي في نظر الأركيولوجيين الجدد ، وان كانوا مع ذلك لا ينكرون تماما مبدأ انتقال الحضارة وانتشارها مادامت نتائج الفحوص والاختبارات العلمية الدقيقة والمعقدة تؤيد ذلك(٢٤) .

---

(٢٢) راجع في ذلك على العموم :ـ

Colin Renfrew, Before Civilization, Jonathan Cape, London 1973, David Wilson op. cit, pp. 309-317.

وفيما يتعلق بنظام الهدايا الملزمة والكولا يمكن الرجوع الى كتابنا عن « البناء الاجتماعي » الجزء الثاني : الأنساق ، الفصل الخامس بالذات .

(٢٣) Hodder, op. cit., p.37

(٢٤) في ديسمبر عام ١٩٧١ عقدت بجامعة شفيلد « ندوة بحثية عن الأركيولوجيا والعلوم الأخرى المتصلة بها » استغرقت ثلاثة أيام ، وكان العنوان الرسمي لها هو « تفسير التغير الثقافي : نماذج لما قبل التاريخ » . وتكشف معظم البحوث التي قدمت الى هذه الندوة عن موضوع وخصائص واهتمامات الأركيولوجيا الجديدة ، فقد حضرها من ناحية عدد من الفلاسفة وعلماء الآثار (الأركيولوجيا) وعلماء الاثنوجرافيا والانثربولوجيا والحيوان والنبات والفيزيقيات والايكولوجيا الى جانب عدد من الاخصائيين في الكمبيوتر والرياضيات . كذلك حضر عدد قليل من العلماء المناوئين للأركيولوجيا الجديدة ، وكان من أهم الأساتذة جاكتا هوكس Jacquetta Hawkes . واعطت الندوة كثيرا من الاهتمام لمناقشة طبيعة العمليات العلمية ، واستخدام وسوء استخدام النماذج ، أي التصورات التي تؤدي الى وضع فروض علمية ، وطبيعة القوانين والنظريات والابستمولوجيا وما اليها . وقد تفاوتت البحوث المقدمة وتباينت تباينا شديدا ، فإلى جانب « تفسير تنوع الأدوات والآلات في العصر الحجري القديم » و « أثر الأشكال والحجارة » و « التغيرات الثقافية في المواد المستخدمة في صناعة الأدوات والآلات » نجد دراسة عن « الوضعة في أوربا في عصور ما قبل التاريخ » . كذلك اهتمت بعض البحوث بتبيين طريقة استخدام الرياضيات والتفكير الكمي في الأركيولوجيا الجديدة ، وقدمت بعض المقارنات التي تعتمد على حساب مقدار وكمية ووزن النسيج (الزجاج البركاني) الذي تم العثور عليه في عدد من المواقع في الشرق الأوسط وهكذا . وهذا كله يشير الى مدى الافادة من تطبيق المعايير العلمية الدقيقة المستخدمة في معامل الفيزيقا والكيمياء مثلا في البحوث الأركيولوجية الجديدة . راجع في ذلك :

David Wilson, op. cit. pp. 318-19

ولكن يبقى بعد هذا كله أن الكتابات الاثنوجرافية والانثربولوجية لاتزال الى حد كبير مصدر إلهام للأركيولوجيين من حيث انها توحى اليهم بفروض ومشكلات تتطلب منهم ضرورة بحثها فى الحضارات القديمة ومجتمعات ما قبل التاريخ وفى ضوء المكتشفات التى أمكن لهم العثور عليها فى المواقع الاثرية ، أى أن هذه الكتابات تساعد الأركيولوجيين على أن ينظروا الى موضوع تخصصهم من منظور أوسع وأن يأخذوا فى الاعتبار كثيرا من الجوانب التى لم يكونوا يعيرونها ما تستحقه من اهتمام على ما ذكرنا من قبل . ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن الدور الذى يمكن أن تلعبه المعلومات الاثنوجرافية فى هذا الصدد محدد بالضرورة . كما أن الأركيولوجيين كثيرا ما يبالغون فى أهمية هذه المعلومات بالنسبة لفهم الماضى ، ويطبقون هذه المعلومات على المجتمعات والحضارات السابقة دون أن يأخذوا فى الاعتبار احتمال اختلاف وظيفة الظواهر المتشابهة فى المجتمعات الحالية عنها فى الحضارات القديمة أو فى مجتمعات ما قبل التاريخ ، وبذلك فإنهم قد يميلون الى التعميم دون سند كاف . ويدلل هودر على ذلك بمثال طريف للتوضيح فيقول إنه اذا كانت المعلومات الاثنوجرافية المتوفرة مثلا عن كثير من المجتمعات التى تمارس الزراعة الكثيفة أو تربية الماشية فى مراع خضراء خصبة ووفيرة تشير الى أن الثروة تنتقل عن طريق الوراثة فى خط الذكور ، أى أن النظام المتبع فى هذه المجتمعات الموجودة الآن هو نظام النسب الأبوى Patrilineal ، فانه قد يكون من الخطأ أن يعتقد علماء الأركيولوجيا أن هذا الوضع ينطبق ويصدق على المجتمعات الزراعية المستقرة التى وجدت فى العصر الحجرى الحديث (النيوليتى) وأن هذه المجتمعات هى بالضرورة مجتمعات أبوية دون أن يكون لديهم التفاصيل الكافية عن أساليب ونظم الوراثة وانتقال التركة والممتلكات أو عن العوامل التى تؤدى الى قيام نظام النسب الأبوى (فى خط الذكور) .[٢٥] يضاف الى ذلك أن هذه المعلومات الاثنوجرافية إنما قام بجمعها علماء إثنوجرافيون وانثربولوجيون لكى تخدم أهدافا معينة ومحددة تتعلق بمجال تخصصهم وبذلك فان جمعها تم فى الحقيقة من وجهة نظر معينة ، ومن موقف نظرى معين أيضا ، وأن عملية الجمع خضعت للفروض والتساؤلات التى وضعها الباحثون منذ البداية ، ومن هنا فان الفائدة التى يمكن أن يحصل عليها علماء الأركيولوجيا هى فى آخر الأمر فائدة محدودة . ولقد كان ذلك من أهم الأسباب التى دفعت الكثيرين من الأركيولوجيين فى السنوات الأخيرة الى القيام ببحوث اثنوجرافية خاصة توجهها وتتحكم فيها تساؤلات وفروض خاصة تتعلق بمجال تخصصهم هم ويمكن أن تساعد فى فهم المشكلات المتعلقة بالحضارات القديمة .

ومن هذه الدراسات (الأنثربولوجية) التى يقوم بها علماء الأركيولوجيا الآن الدراسة الهامة التى أجراها العالم الأمريكى لويس بينفورد ، الذى يعتبره الكثيرون عميدا للأركيولوجيين الجدد ، بين بعض جماعات الاسكيمو الذين لا يزالون يعتمدون فى معاشهم على قنص الرنة Caribou فى بعض مناطق الاسكا ، فقد أمضى بينفورد هناك فترات طويلة من الزمن خلال أربع سنوات (وهو ما يذكرنا بالشرط الأساسى الذى يلتزم به الانثربولوجيون من ضرورة تمضية سنة كاملة على الأقل فى المجتمع الذى يدرسونه ، كما يذكرنا بحالة الأستاذ مالينوفسكى الذى أمضى أربع سنوات كاملة فى جزر التروبرياند)،وكان الهدف من دراسة بينفورد هو تعرف كيف يتغير سلوك هذه الجماعة من جماعات الاسكيمو نتيجة للتغيرات الفصلية فى البيئة التى يعيشون فيها . والواقع أن هذا الموضوع سبق أن درسه . ولكن بالاعتماد على

---

(٢٥) Hodder, p. 36

المراجع المتوفرة فى ذلك الحين - عالم الأنثربولوجيا والاجتماع الفرنسى مارسيل موس ونشر دراسته فى المجلد التاسع عام ١٩٠٦ من المجلة السنوية لعلم الاجتماع L'Année Sociologique بعنوان « مقال عن التغيرات الفصلية فى مجتمعات الاسكيمو » Essai Sur les variations saisonnieres des Eskimos .

ولكن الأكثر من ذلك والأكثر دلالة على ما يفعله الأركيولوجيون الجدد هو أن بينفورد اهتم الى جانب ذلك بأن يتبين - على الطبيعة وفى الواقع كيف يتم الآن بالفعل تكوين « السجل الايكولوجى » الذى سوف يعثر عليه أركيولوجيو المستقبل . وهذه مسألة طريفة تقوم على تتبع عملية تكوين التاريخ ، أو ما سوف يصبح تاريخا أركيولوجيا فى المستقبل البعيد . وكانت النتائج التى توصل اليها تختلف تماما عن كل التوقعات . فقد كان المنتظر أن يجد علاقة واضحة وبسيطة بين الأدوات التى يستخدمونها والأنشطة المختلفة التى يقومون بها فى مختلف المواقع أو (المخيمات) التى يقيمون فيها فى مختلف فصول السنة بحيث يمكن فى آخر الأمر رد تنوع الأدوات التى سوف يشتمل عليها السجل الأركيولوجى الى تنوع هذه الأنشطة ، ولكن العكس كان صحيحا تماما . فالاسكيمو - أو على الأقل تلك الجماعة التى قام بينفورد بدراستها - كانت على درجة عالية من الكفاءة والمهارة التكنولوجية بحيث انهم كانوا يقومون باصلاح الأدوات والآلات التى يستخدمونها اذا أصابها التلف وبذلك كانوا يحملونها معهم أينما ذهبوا . بل وحين تتلف بعض هذه الآلات بحيث يصعب اصلاحها واستعمالها فانهم كانوا يستخدمونها فى أغراض أخرى مختلفة تماما ، ولم يكونوا بذلك يخلفون وراءهم أيا من الآلات فى الموقع الذى يقيمون ويعملون فيه بحيث تدفن فى الأرض لكى يعثر عليها فى وقت ما فى المستقبل البعيد أحد علماء الأركيولوجيا ، واذا حدث وترك أحدهم احدى هذه الآلات أو الأدوات فان ذلك كان يحدث من قبيل النسيان فقط ، تماما مثلما يفعل أحدنا حين يفقد مظلته أو ولاعة السجاير أثناء السفر - حسب تعبيره - . وهذا معناه أنه حين يحين الوقت ويأتى أحد علماء الأركيولوجيا للحفر والتنقيب لكى يتعرف نوع الحياة والآلات والأدوات التى كان الاسكيمو يستخدمونها فى الماضى (الذى هو الحاضر بالنسبة لنا الآن) ، فالأغلب أن معظم الأشياء التى سوف يعثر عليها لن تكون هى الأشياء المهمة فى حياتهم ونشاطهم . بل على العكس من ذلك . أى أن العلاقة بين الموجودات والمكتشفات التى تؤلف السجل الأركيولوجى وبين أهميتها وفائدتها فى الحياة ليست علاقة طردية بل علاقة عكسية ، وذلك بعكس الحال بالنسبة لأهمية السجل الأركيولوجى الخاص بحضارات وشعوب ما قبل التاريخ . وعلى ذلك فإن الأشياء المهمة فى حياة الاسكيمو والتى يتم العثور عليها فى المواقع الأثرية أو الأركيولوجية ستكون أقل بكثير من الأشياء التافهة أو غير المهمة والتى يمكنهم بسهولة التغاضى عنها لتفاهتها وعدم جدوى إصلاحها واستخدامها من جديد . وليس من الضرورى أن تصدق هذه النتيجة التى توصل اليها بينفورد من دراسته الأنثربولوجية على الحضارات القديمة ، خاصة وأن التكنولوجيا السائدة عند الاسكيمو بلغت درجة عالية من الكفاءة كما أنها تلائم بيئتهم وأهدافهم ، بينما لم تكن تكنولوجيا ما قبل التاريخ على مثل هذه الدرجة من الكفاءة كما أنه يغلب على الظن أن انسان ما قبل التاريخ كان يصنع الأداة أو الآلة التى يستخدمها فى الموقع الذى كان يعمل فيه ثم يلقى بها بعد أن ينتهى من ذلك العمل . ومع ذلك فان النتيجة التى توصل اليها بينفورد خليقة بأن تحظى بما تستحقه من اهتمام[٣٦] .

●●●

(٣٦) أشار بينفورد الى هذه الدراسة فى حديث له بتاريخ ١٩ ديسمبر ١٩٧٦ فى الاذاعة البريطانية ضمن سلسلة من الأحاديث عن اعادة كتابة ما قبل التاريخ الانسانى Rewriting Man's Prehistory . وقد اشترك فى هذه الأحاديث عدد من كبار علماء الأركيولوجيا الجديدة والتقليدية على السواء من امثال جاكتا هوكس Jacquetta Hawkes والأستاذ أتكنسون R. J. C. Atkinson وكولن رينفرو Colin Renfrew وغيرهم . انظر ايضا كتاب ديفيد ويلسون ، مرجع سبق ذكره ، صفحتى ٣٢١ - ٣٢٦ .

والذى نريد أن نخلص اليه من هذا كله هو أن الأركيولوجيا كانت منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر تتأثر بالمناهج وأساليب وطرق البحث التى توجه العلوم الاجتماعية وبوجه أخص الأنثربولوجيا .. فقد كانت الأركيولوجيا التقليدية تتقبل وتطبق المدخل التاريخى الذى كان يسود فى القرن التاسع عشر سواء فى صورة نظرية انتشار الثقافة من مركز أو مراكز قليلة معينة الى بقية أنحاء العالم ، أو فى شكل النظرية التطورية التى وجهت العلوم البيولوجية ثم انتقل تأثيرها الى الكتابات الأنثربولوجية . ولكن هذا الاتجاه التاريخى بشقيه الانتشارى والتطورى اتجاه يميل الى تبسيط الأمور ، إن لم يكن تسطيحها ، فضلا عن اعتماده على الظن والتخمين حين كان العلماء فى الأنثربولوجيا والأركيولوجيا على السواء يفتقرون الى المعلومات والبيانات والشواهد المؤكدة اليقينية . وحين ظهر تهافت المدخل التاريخى ، بذلك المفهوم ، اتجه علماء الأنثربولوجيا بوجه خاص ومنذ أوائل هذا القرن الى القيام بدراسات حقلية فى المجتمعات البدائية الصغيرة الحجم القليلة السكان نسبيا لفهم المجتمع الانسانى فى عمومه ، وبدأوا يطبقون المناهج والطرق وأساليب البحث المتبعة فى العلوم الطبيعية ، على اعتبار أن الأنثربولوجيا (علم) يصدق عليه ما يصدق على العلوم الأخرى ، وظهرت بذلك الدعوة الى ضرورة الاهتمام بدراسة المجتمع ككل والاحاطة بكل نظمه الاجتماعية من ايكولوجية واقتصادية وسياسية وقانونية ودينية وغير ذلك ، مع وجوب دراسة أى نظام منها فى علاقته ببقية النظم على أساس أنها كلها تؤثر فى بعضها بعضا . وقد ظهر هذا الاتجاه العلمى أيضا فى الأركيولوجيا . وانعكس فى ناحيتين أساسيتين متكاملتين : الأولى هى استعانة الأركيولوجيين فى دراسة وفهم مكتشفاتهم بالعلوم الأخرى وبالمتخصصين فى تلك العلوم مما أدى الى اعطاء تفسيرات قد تكون أقل بساطة وأكثر تعقيدا من النظريات التطورية القديمة ولكنها بغير شك تفسيرات أكثر تشويقا واثارة للاهتمام ، كما أنها أكثر عمقا وفهما لطبيعة المجتمع الانسانى القديم . والناحية الثانية - وهى مكملة للأولى - هى محاولة علماء الاركيولوجيا دراسة كل نوع من أنواع النشاط فى المجتمعات القديمة بما فى ذلك مجتمعات ما قبل التاريخ دراسة أكثر تكاملا وشمولا . فاكتشاف الانسان للزراعة فى العصر النيوليثى مثلا أصبح يدرس فى اطار ايكولوجى وذلك على اعتبار أن الانسان كان جزءا من النسق الايكولوجى فى ذلك الحين مثلما هو جزء من النسق الايكولوجى السائد الآن ، وأنه كما طرأت تغييرات كثيرة على النبات والحيوان طرأت تغيرات مماثلة على حياة الانسان . وعلى ذلك ، فليس هناك شىء بسيط اسمه الزراعة ، وانما كانت هناك تغيرات فى النماذج المختلفة من النسق الايكولوجى الذى يعتبر الانسان جزءا منه ، كما حدثت تغيرات فى وسائل الزراعة واستئناس الحيوان التى اتبعها الانسان ، وبالمثل فإن عادات الطعام ومتطلباته كانت تختلف هى أيضا باختلاف النسق »[٣٣] . ثم خطا الأركيولوجيون الجدد خطوة أخرى أبعد فى اتباع المنهج العلمى حين قاموا باجراء تلك (التجارب) الميدانية للتحقق من صدق فروضهم .

وكل هذا يشير الى أن البحوث والدراسات الأركيولوجية تتطور الآن بسرعة كى تتلاءم وتتقابل مع النظريات والمناهج المتغيرة ، كما أن المادة العلمية التى يتم جمعها أثناء عمليات الحفر والتنقيب إنما يتم جمعها ودراستها ضمن الاطار أو حتى البناء الذى كان موجودا فى تلك الحقبات الأركيولوجية والذى يحاول عالم الأركيولوجيا أن يتصوره فى ذهنه قبل

---

(٣٣) Ibid. p. 153

متى وأين بدأت الحضارة
هل من الضروري إعادة النظر في تاريخ ما قبل التاريخ الأوروبي

عبدالحميد زايد
(قسم التاريخ)

زارني في الكويت منذ حوالي عام الأستاذة الدكتورة أرلين ولينسكي Arelene Wolinski استاذة التاريخ القديم في جامعتي لوس أنجلوس Los Angeles وسان ديجو San Diegoوتبادلنا الحديث عن الحضارات القديمة ونشأتها وانتشارها في العالمين القديم والجديد . وسنحت لي الظروف أثناء رحلة قمت بها للولايات المتحدة الأمريكية في صيف العام الماضي أن ألتقي بعدد كبير من رجال الآثار والمتاحف والتاريخ القديم والحضارات في الجامعات الأمريكية . وسعدت في هذه اللقاءات بمناقشات طريفة في العديد من الموضوعات الخاصة بالحضارات القديمة . وأثير جدل طويل حول نقاط لم تجد لها حلاً أو تضاربت فيها الأراء . ووجدت من الخير أن أقدم للقراء في المشرق العربي صورة مبسطة لما ظهر من ابحاث جديدة في أصل الحضارات القديمة في آسيا وأوربا والأمريكتين ومدى تأثر الأمريكتين بتلك الحضارات ، ومتى بدأت الحضارة القديمة وأين بدأت وتأثر الحضارات القديمة بعضها ببعض .

سوف تلاحظ أيها القارىء أنني أقدم لك من كل بستان زهرة . ولن أستطيع في تلك العجالة أن أضع تحت بصرك كل ما يجب أن يوضع . كما أنني سوف أعرض موضوعات حاول بعض العلماء أن يفترض لها حلاً ، لكن ليس هذا هو الحل الأمثل ، وان الجدل لا زال قائماً . وطالما أن معاول رجال الآثار تعمل في كثير من مراكز الحضارات القديمة في أنحاء العالم ، فنحن دائماً في انتظار مزيد من المعلومات تنير لنا الطريق فيما أثير حوله الجدل ، وما لم نجد له حلاً . على أية حال ، سوف تعبر معي أيها القارىء الكريم موضوعات متباينة

متنوعة ، وسوف انتقل بك من العالم القديم الى العالم الجديد . والشعر وأنا أقدم حصيلة هذه الدراسات والمناقشات ضرورة النظر في اعادة كتابة تاريخ ما قبل التاريخ في أوربا وفي الشرق وكذلك الحضارات القديمة في الأمريكتين وعلاقتها بالحضارات الأخرى .

•••

حتى كتابة هذه السطور ، مازالت جمهرة كبيرة من العلماء ينظرون الى الشرق الأدنى القديم كمهد للحضارات . وان انسان الشرق امتهن في عصوره الحجرية القديمة والحديثة حرف الصيد والرعي والزراعة واستئناس الحيوان وصناعة الفخار والسلال وغزل الياف بعض النباتات مثل الكتان ونسجها الى أقمشة ، وتبع ذلك استخدام المعدن ، النحاس والذهب وعلى ضفاف نهر النيل والرافدين قامت أقدم حضارات العالم . وعرف المصريون القدماء والسومريون الخط الذي يعتمد على الصورة . وهنا دائماً يبرز سؤال : هل أثرت حضارات الشرق الأدنى القديم في الحضارات الأخرى أم تأثرت بها ؟

قلت من قبل في كتاب لي عن حضارات وتاريخ الشرق الأدنى القديم (١) : يجب أن نشير الى أن هناك حضارة في العراق القديم كان يطلق عليها حضارة العُبيد* ، ويسمى العصر (عصر العُبيد) يبدأ من حوالي عام ٣٤٠٠ ق . م . وظهر هذا العصر بالقرب من اور ، اذ كشف فيها عن أدوات عظمية وحجرية ، وكذلك أكواخ كسيت بالطين وكان فخارها أكثر إتقاناً من أي فخار آخر في الحضارات القديمة المعروفة في ذلك الوقت ، اذ صنع من عجينة دقيقة صفراء اللون مشوبة بخضرة زخرفت بخطوط هندسية ووجد فخار شبيه بذلك الفخار وفي العصر نفسه في شمالي بلاد الرافدين مع اختلاف في شكله وتعدد في الوان زخرفه ، وسمي بفخار تل حلف ، وقد خلا عصر العُبيد من المعادن . ثم بعد ذلك عصر الوركاء (من حوالي ٣٤٠٠ ـ ٣٢٠٠ ق . م .) الذي سمي في الكتاب المقدس (ارك) وظهر في هذا العصر النحاس والأختام الطولية منها والأسطوانية ، كما ظهرت الكتابة وفي هذا العصر ، اختفى الفخار الملون ، وظهر فخار خشن الصنع غير ملون زود بمقابض ثم جاء بعد ذلك عصر أطلق عليه عصر جمدة نصر (من حوالي ٣٢٠٠ ـ ٣٠٠٠ ق . م .) التي تقع بالقرب من كيش بجوار بابل . تقدمت في هذا العصر الصناعات التي نشأت في العصر السابق ، الا أن فخار هذا العصر غليظ صناعته .

وبين العصر التاريخي عصر جمدة نصر ، عصر آخر له طابع خاص يتمثل في قبر اور الملكي وبعض حكام تللو . وقد حاول كثير من علماء المصريات والشرقيات إيجاد تشابه ، فنظروا الى الأدوات التي كشف عنها في عصر ما قبل التاريخ ، ووجد بعضهم ان المصريين اتقنوا تلك الصناعة فصنعوا منها القؤوس والكاشط ورؤوس السهام ، وكذلك كانت هذه الصناعة أيضاً متقنة في كل من بلاد ما بين النهرين وعيلام وفي الجنوب الغربي من إيران . وقد كتب دي

١ ـ عبد الحميد احمد زايد : الشرق الخالد (القاهرة ١٩٦٧) ص ٢٥٤

(* صور عليها نقش مصري لآلهة بيلوس في النصف الثاني من الألف الأول . وقد اكتشفت عند أوريس ـ جالوي جالسة)

مورجان De Morgan في مجلة علم الأجناس انه غير مستطاع وجود علاقة بين البيئتين ، وذلك بين حضارة سوس من الطراز المسمى (×) رقم (١) وبين عصر ما قبل التاريخ في مصر القديمة (وهي مرحلة متخلفة من حضارة الصَّعيد) وخلاصة القول الذي رآه دي مورجان أن هذه الأفكار القديمة كانت أفكاراً تلقائية عند تلك الجماعات البدائية دفعت اليها ظروف معيشتهم وبيئتهم ، وأنها توجد في أي مكان ، وهذا هو السر في التشابه بين الحضارة في سوس وعيلام ومصر . وتأكيداً لذلك ، فإن الفخار العيلامي الذي يمثل النموذج الأول لم يتأثر به الفخار المصري ، بينما نجد أن النموذج الثاني من الفخار العيلامي ، وقد صنعت أوانيه من طمي ملون أحمر وخشن الصناعة ، ولُوِّن بنقط كثيرة ، يشبه بعض الفخارالمصري الذي كشف عنه في عصر ما قبل الاسرات .

وربما أن الحضارات ـ حسب رأي دي مورجان ـ لم تتصل بعضها البعض في فترة تأسيسها ، وانما يرجح انها اتصلت بعد ذلك . مالت الحضارات القديمة في الفترة الثانية الى ازدواج الزخارف الهندسية وتصوير الحيوانات ونستطيع أن نطبق تلك الحالة على الحضارات التي نشأت في سورية وفلسطين حيث كانت معبراً للساميين والمصريين اذا كنا نقبل الرأي القائل بحدوث اتصال بين شعبي وادي النيل والرافدين . ثم هناك تشابه بين الأواني الحجرية التي ظهرت في عصر التأسيس في مصر (الاسرتين الاولى والثانية) وبين الأواني التي ظهرت في عيلام والمنسوبة الى عصر النموذج الثاني . ولوحظ في هذا العصر ، ان الفنان مال في زخارفه الى الرسوم الحيوانية ، وظهر ذلك على الصلايات (لوحات خاصة بسحق المساحيق الخاصة بالزينة) وبعض مقابض السكاكين (مقبض سكين جبل العركي)[٢] المحفوظة بالمتحف البريطاني والمكتشفة غالباً بالقرب من نجع حمادي بالوجه القبلي) وجاء في بعض الرسوم مناظر الحيوانات مختلفة مثل الفيل ووحيد القرن والزراف والنعام والوعول التي كانت تكثر في الصحراوات المصرية منذ أقدم العصور .

ظهرت في بلاد ما بين النهرين أولاً الأختام المسطحة وذلك في مناطق كثيرة ، صنعت من الطمي وكانت تطبع عليها علامة الختم قبل ان يجف . وفي عصر النموذج الثاني ظهرت في عيلام وسومر أختام أخرى اسطوانية من الحجر أو الصدف أو العجين الصناعي . وكانت تنحت عليها الزخارف المطلوبة . وكشف عن كثير من هذه الأختام الأسطوانية في كل مكان حَل فيه الساميون في مصر مثلاً ، وحمل في أول أمره صوراً رمزية مثل ما كان يحمل عند العيلاميين . ولما تقدمت الحضارة المصرية غطى بالكتابة . كل ذلك في دور التأسيس الخاص بالحضارة المصرية وما بعدها بقليل ، ولما عرف المصريون البردى تركوا استخدام هذا الختم الأسطواني ، ولكن حينما يدخل الساميون مصر ، يظهر هذا الختم مرة أخرى .

أما مناجل المصريين والسومريين فقد تشابهت فصنعت أسنانها من حجارة صغيرة من الصوان ـ كبت في تجاويف خشبية مقوسة . كذلك وجدت فؤوس نحاسية في عصر ما قبل الاسرات في كل من مصر وعيلام . كذلك يوجد تشابه بين عمارة القبر في كل من الحضارتين في هذه الفترة ، بينما يرى بعض العلماء ومنهم هوميل أن المصريين اقتبسوا حضارتهم من بلاد ما بين النهرين ، وحاولوا أن يُقربوا بين الكتابة المصرية القديمة والكتابة السومرية حقاً ، ان كل كتابة في هاتين الحضارتين قام على نظرية الرمز التصويري للأفكار . ثم هناك نظرية أخرى هل هناك رابطة بين الديانة في كل

---

٢ ـ عبد الحميد احمد زايد : مصر الخالدة (القاهرة ١٩٦٦) ص ٨٨ ـ ٨٩ .

من الحضارتين ، فقد عثر بيير مونتيه P. Montet في بيبلوس على اسطوانة يذكر أن أصلها من منف والى جانبها الاله (حاي تاو) في بلاد تيجا التي تقع في منطقة جبلية عبد فيها ادونيس اله النباتات ، وسمي المصريون اله النبات في الأيام التي كان مركز الملك في تانيس بالدلتا (حاي تاو) كذلك تصور الأغريق ان أدونيس ولد من شجرة ، والمصريون أيضاً تصوروا أن (حاي تاو) أصبح شجرة صنوبر . وهذا التقريب بين أدونيس وبين الشجرة يعد تقريباً طبيعياً في قطر غني بالأشجار ، وأما عند المصريين القدماء فقد شبه الملك (بيبي الأول) نفسه في أحد النقوش الجنازية حينما احتواه تابوته المصنوع من الخشب بالاله (حاي تاو) رب تيجا .

وافترض دي مورجان ـ لا مكان وصول هذه الحضارة الى مصر ـ احتمال غزو الأسيويين وادي النيل في عصور بعيده وقبل بدء العصور التاريخية ، ولم يستطع دي مورجان تحديد مكان أو زمان هذا الغزو . ويحتمل أن هذا الغزو تم بعد أن تمكنت الحضارة في بلاد ـ الرافدين من تأسيس بعض وحداتها الحضارية وكان ذلك عقب ما يسمى في الحضارة السومرية بالنموذج الثاني والذي سبق الاشارة اليه . ولا بد أن ذلك كله حدث قبل الوحدة التاريخية المعروفة في مصر منذ حوالي عام ٣٢٠٠ ق.م.

وعلى هذا ، يوجد تشابه بين آثار عصر ما قبل الاسرات في مصر وعصر الوركاء في العراق القديم ، كذلك بين آثار عصر التأسيس في مصر وعصر جمدة نصر في العراق القديم .

أما عن طريقة الاتصال ، فقد اختلف في أمرها العلماء . فرأى بعضهم أن العراقيين القدامى غزوا مصر واتخذوا طريق سورية ، ورأي البعض ان ذلك قد وقع في الشام العليا . بينما يرى البعض عدم حدوث غزو ، وان ذلك قد اتى عن طريق الاتصال التجاري .

ونقطة أخرى ، حتى لو افترضنا ان الأسيويين غزوا مصر ، فإن هذه العناصر لم تكن من العناصر السامية ، لأن أصحاب حضارة سومر (حيث نشأت حضارة الوركاء وجمدة نصر) عملوا على نشر حضارتهم في آسيا الصغرى بوجه عام . وسوف تنتقل تلك الحضارة عبر البسفور إلى أوربا ، ونجد لها آثاراً من كتابات ورسوم على ختوم قرصية عثر عليها في رومانيا سوف نتحدث عنها بعد قليل .

وانتشرت الحضارات القديمة من الشرق الأدنى القديم ، كما هو واضح في كتب الحضارات القديمة على هذه الصورة أيضاً الى الشرق الأقصى في الهند والصين . ونحن نعلم ان استخدام الحجارة على نطاق واسع في العمارة تم في مصر فيما يسمى بعصر الأهرام أو الدولة القديمة (٢٧٧٨ ـ ٢٤٢٣ ق.م. تقريباً) . والهرم أقدم عمارة هندسية ضخمة من الحجر منذ حوالي ٤٧٥٠ سنة ، وانتشرت الحضارات من الشرق الى طروادة في الشمال وعبرت البحر الأبيض المتوسط الى جزيرة كريت وجزر بحر ايجه واليونان حوالي عام ١٦٠٠ ق.م.

ويعتمد التسلسل التاريخي على طريقتين رئيسيتين : فيحدد علم طبقات الأرض عمر الأشياء ـ والمواقع وذلك بقياس الطبقات التي عثر فيها على تلك الآثار وتقدير الفترة التي تراكمت فيها الطبقات التي كانت تتكون من الحصى والحصباء والأتربة . وبعد ان عرف الانسان الكتابة ، أصبح التاريخ أقرب الى الحقيقة . فقد ترك لنا المصريون

والسومريون والأشوريون سجلات عن الأسرات ترجع الى ما قبل الألف الثالث قبل الميلاد بقليل ، وذلك بملاحظات مواقع النجوم وعلاقاتها ببعض الأحداث . ففي الحضارة المصرية كان ظهور النجم سيريوس SIRIUS نجم الكلب الذي يرى فيه المصريون الآلهة سوبدة ، وهي تقابل سوثيس SOTHIS باليونانية ، أساساً سليماً لتعين أنسب تاريخ السنة الجديدة وفي الغالب ، انهم لاحظوا أن النيل يبدأ في الارتفاع بسرعة معينة حوالي هذا الوقت نفسه الذي يظهر فيه سيريوس ـ بعد أن ظل لا يرى مدة طويلة ـ في السماء قبيل شروق الشمس . وعلى أية حال فان هذا الأمر الأخير الذي يضعه الفلكيون المحدثون كاثما هو الشروق الشمسي لسيريوس ، والذي عرفه المصريون بأنه ارتفاع سوثيس SOTHIS اعتبر يوم العام الجديد الفعلي والذي يجب أن يوافق فيه أول شهر الفيضان (الفصل الأول الذي يسمى باللغة المصرية القديمة آخت) اليوم الأول من التقويم المدني ، ولدينا عن سنسورينوس CENSORINUS ما يشير الى أن الشروق الشمسي ويوم السنة الجديدة توافقا في عام ١٣٩ ميلادية . ومن ثم لدينا ما يشير الى توافقات أخرى افترض أنها تمت في أعوام ٢٧٧٣ ق . م[3] ، ١٣١٧ ق . م .) وأعطانا انجهام M.F. Ingham[4] دراسة مفصلة عن طول دورة النجم سوثيس . وختم تلك الدراسة بالجدول التقريبي التالي : والذي يشمل طول أيام السنة ، طول دورة النجم سوثيس ، التاريخ التقريبي : الدورة .

LENGTH OF SOTHIC YEAR (DAYS)	LENGTH OF CYCLE	FROM	To	CYCLE
365.25051	1456	-4226	-2770	1
365.25085	1454	-2770	-1316	2
365.25126	1452	-1316	+136	3
365.25181	1449	+136	+1585	4

وقد ساعدت هذه الطريقة الفلكيين المحدثين تأريخ الأحداث بكل دقة .

ولما استطاع المصريون القدماء تحديد تاريخهم ، استخدم هذا التأريخ في الأقطار التي تاجر معها المصريون القدماء . وعلى هذا ، عندما عرفت صناعة الأواني الحجرية في الألف الثالث قبل الميلاد ، عُثر عليها في مقابر بجزيرة كريت . وهذا بدوره يدعونا الى احتمال ظهور الحضارة المينوية بكريت حول هذا التاريخ . لكن هذه الطريقة في التأريخ لا تستخدم في معرفة الحضارة في غرب أوربا لأن معطيات الحضارة المصرية أو الايجيه لم يعثر عليها هناك . وعلى ذلك ، فالافتراض المعقول ان العامة من الأميين كانوا أكثر بدائية من أولئك الذين يستطيعون القراءة . وسلم جدلاً أن الآثار الأوربية بنيت مؤخراً .

3 — A. Gardiner , Egypt of the pharaohs (oxford 1961) p. 65

4 — M.F. Ingham , the length of the sothic Cycle in JEA . vol . 55 1969 p. 36— 40

وعلى ذلك ، فالحجارة الكبيرة الحجم Megalitho والمقابر الحجرية الكبيرة في ايبيريا وغربي فرنسا وبريطانيا وايرلندا واسكندناوه تعتبر تقليداً ركيكاً ومضللاً للعمارة التي عرفناها في الشرق الأدنى القديم . ومهما كان ، فمثلاً البناء الفريد من نوعه في بريطانيا ، وهو غالباً بناء لرصد أفلاك السماء STONEHENGE ادعى البعض في احتمال اقامته تحت إشراف مهندسين . وقد أجمل أحد المتخصصين في دراسة علم ما قبل التاريخ الأوربي هذا الموضوع في العبارة التالية « سطوع البربرية الغربية بواسطة التنوير الشرقي »

The irradiation of Western barbarism by Eastern enlightnment.

قال رونالد شيلر(٥) RONALD SCHILLER ان مسيرة الحضارة هذه المتظمة والمتتابعة منطقية ترتكز في الظاهر على حقيقة لا تُنقض . ودرست على انها حقيقة . ومع ذلك ، كما ذكر فعملياً أن جميع الاحتمالات التي اعتُمد عليها خطأ كلها : أماطت الاكتشافات الحديثة والتأريخ العلمي الدقيق التام على سبيل المثال ، ان استئناس النباتات والحبوب بدأ بلا ارتباط بغيره من الحرف الأخرى أعني مستقلاً في تايلاند THAILAND مثلما ظهر في الشرق الأوسط ، وظهر مؤخراً فقط في بيرو والمكسيك بعد وقت قصير وأن اليابانيين قاموا بصناعة الفخار قبل شعوب الشرق الأدنى . ومن المحتمل أن الناس في رومانيا قاموا باختراع طريقة في الكتابة قبل أن يعرفها السومريون والمصريون . ففي عام ١٩٦١ ، حينما كانت تجري الحفائر في تل من تلال عصر ما قبل التاريخ في تارتاريا TARTARIA كشف فلاسا N. VLASSAL(٦) الذي يعمل بالمتحف التاريخي في كلوج CLUJ عن ثلاث لوحات صغيرة من الطين المحروق ، على أحداها منظر صيد ، وتحمل اللوحتان الأخريان علامات يمكن أن تكون علامات سابقة لما يمكن أن نعتبرها كتابة أولية PROTO WRITING . عثر على هذه اللوحات في بئر ، في أقصى طبقة من قاع البئر ، وهي مماثلة لأقدم خط عرف في بلاد ما بين النهرين في الفترة التي اصطلح على تسميتها بالكتابة .(٧) ٣٥٠٠ ق.م تقريباً . وكذلك بالخط الهيروغليفي(٨) الذي عثر عليه في كنوسس بكريت والمؤرخ بحوالي عام ١٧٠٠ ق.م والظاهر أن اللوحات الخاصة بتارتاريا خاصة بحضارة عرفت في فنسا Vinca بوسط الدانوب ، والتي عادة تؤرخ بثلاثيا من أقدم طبقتين من حفائر طروادة . والآن ، بعد إعادة النظر في التأريخ بالكربون ١٤ المشع ، تبين أن حضارة Vinca ترجع الى الألف الخامس قبل الميلاد .

ومن الأمور التي تعرض لها رونالد شيلر ، وبلبلت الأفكار أيضاً القول بان المقبرة الحجرية الضخمة في غربي أوربا أقدم في التاريخ بحوالي ألفي عام من أهرامات مصر . وان الميكنيين لم يستطيعوا بناء المرصد المعروف تحت اسم Stonehenge في انجلترا طالما أنه كان من الضروري ـ كما يقول رونالد شيلر ـ ان ذلك تم قبل بداية الحضارة الميكينية .

---

5 — Ronald schiller , When Did "civilization" Begin ? in Readers Digest May 1975 p . 120

6 — N. VLassa , "Chronology of the Neolithic in Transylvania , in the Light of the Tartaria settlement stratigrophy." in Dacia 7 1963 (pp. 485 — 94 .

٧ ـ عبد الحميد احمد زايد : نظرات عابرة في لغات الشرق الأدنى القديم ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني ، العدد الثالث ص ٧٣٤ ـ ٧٣٥ .

8 — cambridge Ancient History new edition part 1 p. 159

اكتشف في شمال غرب كينيا في فبراير ١٩٧٩[٩] انقاض مبنى غامض يتكون من ١٩ عموداً من البازلت الأسود . وأظهرت الأبحاث الأولية أن هذه الأعمدة تشبه الى حد كبير انقاض المرصد العتيق الذي اكتشف في انجلترا والذي ذكر آنفاً . ويقول مكتشفو هذا الأثر إنه على الرغم من صعوبة فهم طبيعية الاتصال الذي كان قائماً بين انجلترا وكينيا منذ آلاف السنين ، فانه من الواضح أنه كانت توجد منذ أزمان غابرة حضارة ذات علم متقدم في هذه المنطقة من أفريقية .

ان هذه الاكتشافات الحديثة قلبت أوضاع النظرية التقليدية لعصر ما قبل التاريخ ، ولكن ما زالت منطقة الشرق الأوسط الايجيه هي المعترف بها كالمهد الأساسي للفنون الحضارية . ولكن أصبحت لا تمثل احتكاراً لو استثماراً لاكتشافاتها . حقاً وعلى كل حال وصلت الحضارة هناك في وقت متأخر ـ ويحاول رونالد شيلير في مقاله هذا ان يشير الى النقوش الحلزونية المشبكة التي وجدت على جدران معابد في مالطه كانت تعتبر الى وقت قريب تقليداً لما وجد في القصور الميثوية . هذا التفكير كما يقول أصبح سابقاً لها ، وهو في هذا الشأن يشير الى أنه اذا كان ثمة انتشار لأفكار أثريه من هذا النوع ، فلم يكن ذلك من الشرق الى الغرب ولكن العكس من الغرب الى الشرق .

وفي الواقع ، كما يقول إيفانس[١٠] J.A.S. EVANS ان الحضارة الميثوية تعتمد في التاريخ على الحضارة المصرية . ولم يحقق بعد الدارسون الكلاسيكيون إمتداد الحضارة الكريتية والميكينية والاطار التاريخي لعصر ما قبل التاريخ الأوربي ، وتوجد قرابة بين المقابر المبنية من الأحجار الكبيرة الحجم MEGALITHIC في أسبانيا والمقابر الدائرية في سهل مسيريا MESARIA بكريت ، وقد أرخت بالعهد الميثوي الثاني الباكر (٢٥٠٠ ـ ٢٢٠٠ ق.م تقريباً) وارتبطت معابد جزيرة مالطه ارتباطاً كبيراً بحضارة شرقي البحر المتوسط ، لأن بناة المعابد التاركسية TAR-XIEN في مالطة استخدموا زخارف على هيئة حلزونات متوالية مثل تلك العلاقات التي وجدت في المقابر البشرية بميكيناي . وعلى هذا فقد ثبت الاتصال بين مالطه وحضارة شرقي البحر المتوسط .

وجاء في مجلة نيوزويك NEWSWEEK[١١] تحت عنوان أهرامات من فرنسا PYRAMIDS FROM FRANCE : من النادر أن نرى مادة هي في الواقع سقط المتاع لدرامة كبيرة بعد التطور الرائد في نظرية علم الآثار ، لكن منذ حوالي ثماني سنوات قام أحد الأثريين من الشبان الانجليز بالاعلان عن رأي غريب لمجموعة من الادعاءات اعتبرها الجمهرة الغالبة من زملائه تطرفاً في الرأي . فقد تحدى كولن رنفرو COLIN RENFREW المحاضر القديم في جامعة شيفلد SHEFFIELD النشأة المعروفة للحضارات القديمة والتي تقول بأن حضارة أوربا الغربية نشأت في حوض البحر المتوسط ، ومنها انتشرت الى أوربا وبريطانيا .

لم يوافق كولن رنفرو على هذا الرأي ، ويقول انه بعد التقدم الحديث في التاريخ بالكربون ١٤ المشع أمكن الوصول الى حقائق دفعته الى افتراض احتمال بدء الحضارة في شمال أوربا قبل ظهورها في الشواطيء المحيطة بحوض

٩ ـ جريدة الأهرام ، عدد ٣٠٦٦٥ (السنة ١٠٥) الأحد ١١ فبراير ١٩٧٩ ، الصفحة ١٤ ـ ٩٢

10 — J . A .S . Evans , Redating prehistory in Eurpe , in Archaology March 1977 , pp . 76— 85 .

11 — Newsweek, April 1971 P. 50 Science and space.

البحر الأبيض المتوسط بألف سنة أو أكثر ويدعى على سبيل المثال احتمال أن فكرة بناء أهرامات مصر وردت من فرنسا .

وطبقاً للمعايير التي اعتمد عليها رنفرو، كما جاء في هذا المقال، يصبح مرصد STONEHENGE في بريطانيا أقدم من ميكيني MYCENAE والمقابر الضخمة في Britanyوايبيريا IBERIAأقدم من الأهرام بألف سنة ، ومن المحتمل أن تكون هذه الآثار هي أول بناء باق قام به الانسان . ويبالغ رنفرو في القول ، فيدعي أن الألواح الصغيرة التي سبق أن تحدثنا عنها والتي كشفت في ترانسلفانيا برومانيا عام ١٩٦١ يحتمل أن تكون هي أول لوحات الكتابة في العالم وقبل الكتابة السومرية والكتابة المصرية القديمة وطبقاً لما ذهب اليه رنفرو ، يصبح تاريخ ما قبل التاريخ الأوربي ، على الأقل سبعمائة سنة قبل ألفين قبل الميلاد .

بقي رأي رنفرو كما هو ، لا سيما وأن المعايير الجديدة للتاريخ بالاشعاع الكربوني ١٤ تتعارض مع التاريخ الأكثر دقة الذي قدر بواسطة حلقات شجر الصنوبر بكاليفورنيا (ظهرت بعض العينات من هذه الأشجار وأعطتنا نتائج تشير الى عمر يبلغ ثلاث آلاف سنة أو أكثر) استلزم مراجعة رئيسية للتاريخ بواسطة الاشعاع الكربوني ١٤ . واعتمد رنفرو اعتماداً كلياً على التاريخ بحلقة الشجر ، وانتهى العلماء الى أن التاريخ بكربون ١٤ من عينات أثرية تراوحت نسبة صغرها في التاريخ من ٧٠٠ الى ألف سنة عما هي عليه الآن .

ومنذ حوالي ثلاثين سنة ، وقبل أن يعرف التاريخ بكربون ١٤ ، كان الأثريون يؤرخون مكتشفاتهم بالحضارتين القديمتين للتاريخ المصري وتاريخ بلاد ما بين النهرين ، وكذلك كان في الامكان تأريخ وسط تركيا وكريت اللذين كانا على اتصال تجاري واسع مع هاتين الحضارتين كما كانت كريت أيضاً على صلة بحضارات بحر إيجه الأخرى . ولكن صعب على الأثريين تفسير وتأريخ الحضارات الأوربية وبريطانيا .

واستمر الجدل مدة طويلة ، فهذا لورد راجلان Lord Raglan يذكر أن مصر كانت مركزاً لكل الحضارات الانسانية . كما يؤكد راجلان القول الآتي : « ان البرابرة لا يخترعون شيئاً ولا يكتشفون شيئاً Savages never invent or discover anything»، لكن فريقاً من الأثريين الشماليين خصوصاً الألمان والاسكندناويين يعارضون هذا الرأي ويبدأ الجدل منذ عام ١٩٢٠ ، حينما افترض الأثري البريطاني جوردن شيلد GORDON CHILDE نظريته المعروفة تحت اسم « الانتشار المتحول Modified Diffusionismوهي التي ذكر فيها ان الحضارات الأوربية لم تتطور وحدها ، ولكنها اعتمدت على ما وصلها من حوض البحر المتوسط . وافترض جوردن شيلد وجود صلات بين الحضارات الايجية وبداية الحضارة الأوربية حوالي عام ١٥٠٠ ق.م وطبقاً لذلك أرخت الاكتشافات الأوربية وعلى هذا الأساس ، فمقابر أسبانيا الضخمة ، وكذلك البرتغال ، ومؤخراً مقابر فرنسا وشمال أوربا . كل ذلك ، كان نتيجة الحضارة الايجية . وان الكشف عن الأدوات النحاسية في البلقان يعني أن صناعة المعدن دخلت أوربا من الأناضول ، وفي النهاية من الشرق الأدنى .

ويقول رنفرو وأنصاره أن نظرية شيلد صحيحة تماماً ، فيما عدا أن الانتشار الآن يظهر في الاتجاه الآخر . ويبدو أن رنفرو يتجشم أن يحدد ما اذا كانت نظرية الانتشار هي التفسير الوحيد لانتشار التقدم الفني . فهو يرى ، على سبيل

المثال ، احتمال أن بعضاً من صناع المعادن الأصليين من الساكسون قاموا بحساب حسبة خاصة بتنقية النحاس في نفس الوقت الذي قام فيه مصري بدور مماثل ، مثلما فعل لافيزدور Lavisdor وبريستلي BRIESTIY عندما قام كل منهما مستقلاً عن الآخر بفصل الأكسوجين في آن واحد .

وفي حديث لرنفرو في الاذاعة البريطانية BBC ذكر ان نيو جرانج اكبر مقبرة كبيرة مشهورة في ايرلندة تؤرخ حاليا قبل عام ٣٠٠٠ ق . م وتؤرخ بعض ممرات المقابر الفرنسية قبل عام ٤٠٠٠ ق . م . وان سيلبوري هيل قديم قدم الاهرامات . . . . ولو انه لا يحتمل انه بدأ في بلادنا (انجلترا) ولكن لسنا في حاجة الى افتراض بشيء من الاعتدال الى ان التقدم المعروف في عصر ما قبل التاريخ جاء عن تأثيرات خارجية .

واقتنع رنفرو نفسه الى ان اكتشافاته ما زالت تحت مجهر التجارب ، ولكن يميل الى القول بأن المزيد من البحث سوف يدعمها ويقول : انه ليس من الصعوبة بمكان التنبؤ بإمكانية تحقيق هذه النتائج .

تحليل الموقف من جميع الجوانب :

يبدأ هذا الانقلاب في النواحي الاثرية ، عندما استطاع العالم الامريكي النووي ويلارد ليبي WIL-LARDF. LIBBY ان يطور التاريخ بالكربون المشع عام ١٩٤٩ حينما أثبت ان الازوت (النيتروجين) الموجود في الهواء ينفجر بالنترونات (عناصر الصغر) التي تنتج بواسطة الاشعاعات الكونية من الفضاء يتحول بعض ذراته الى كربون ١٤ الذي يتحد بالاوكسجين ليتكون منه ثاني اكسيد الكربون في الجو . وتمتص النباتات هذا اثناء عملية التركيب الضوئي للنباتات PHOTOSYNTHESIS وتأكل الحيوانات النباتات ، او ان بعض الحيوانات التي تأكل النباتات ، وعلى هذا فكل الكائنات الحية تحتوي نسبة بسيطة من ذرات كربون ١٤ المشع تنتشر في الجو بالنسبة الى الكربون العادي (كربون ١٢) والاثنان موجودان في الجو ويدخلان في الكائنات الحية عبر تناول الطعام . وحينما يموت نبات او حيوان يتوقف اخذ الكربون المشع ، وما وجد في الانسجة يشرع في الضعف والنقصان لدرجة معينة حتى يتلاشى بالتدريج . وعلى هذا فبواسطة قياس كمية النشاط الاشعاعي او قوة نفوذ الاشعاع التي لازالت باقية يمكن تحديد عمر المادة العضوية الميتة : الخشب ، رفات الموتى ، الحبوب ، شمع النحل الاقمشة ، القرون ، العظم مع فارق بسيط في زيادة او نقص بعض سنوات .

ويقول ليبي LIBBY حينما يموت كائن حي ، ويصبح لا يتشبع بكربونه المشع ، تتفتت المجموعة بدرجة منتظمة وعلى هذا ، وبعد مدة محددة ، قام بتقديرها ليبي بـ ٥٥٦٨ سنة ، يبقى فقط نصف كمية الكربون المشع الاصلية (يقول ايفانس EVANS (١٢) انه صحح تقدير ليبي عن نصف عمر الكربون الى ٥٧٣٠ سنة) وبعد مرتين من انصاف العمر ، لم يبق الا الربع وهكذا الحال الى ٦٠ الف سنة تضعف الكمية حتى يصعب تقدير بقايا الكربون ١٤ المشع وكان ليبي هو اول من حقق امكانية استخدام الكربون المشع في التأريخ وذلك بقياس كربون ١٤ في المواد العضوية ومقارنتها بكمّية كربون ١٢ .

12 — J.A.S Evans, ibid p. 77.

ومنذ اكثر من ثلاثين سنة ، قبل الكشف عن التأريخ بالكربون المشع كان الاطار الخاص - بالتقويم التاريخي لعصر ما قبل التاريخ الاوروبي مدعما وقويا . واعتمد الناس على ما كتبه جوردون شيلد (١٣) Gordon Childe عام ١٩٢٥ ، واعيد طبع كتابه ست مرات حتى عام ١٩٥٧ وذكر شيلد في اخر طبعة لكتابه هذا اهمية التأريخ بالكربون المشع . واشار شيلد الى ان كربون ١٤ المشع اعطى الأسبقية للشرق الاوسط على اوربا في الزراعة والمعادن . وكان المبدأ السائد في ذلك الوقت هو ما اصطلح على تسميته بمبدأ الانتشار DIFFUSIONISM كما اشار سفر التكوين الى اسبقية شرقي البحر المتوسط . ويرى الأثري الفرنسي جوزيف (١٤) دشيليت JOSEPH DE-CHELETT الى ان مجموعة المقابر الضخمة في لوس ميلارس LOS MILLARES والكالا ALCALA بأسبانيا ، وفي نيوجرانج NEW GRANGE بايرلندا ومايس هاو MAES HOWE في اسكتلندا نماذج ميكينية مباشرة THOLOI واذا كان كثير من علماء ما قبل التاريخ لا يؤيدون تماما نظرية الأثري الفرنسي جوزيف دشيليت ، الا انه يوجد قلة من العلماء الذين لا يوافقون على رأي تشايلد الذي يقول بان نشأة الفنون في شرقي البحر المتوسط .

واذا ما نظرنا الى ان يكون الشرق هو صاحب السبق ، ففي الامكان بناء التقويم التاريخي ومصر هي مسمار المحور . واذا لم يقبل احد بنظريات الانتشار البعيد والتي تشير الى اندفاع الحضارة من وادي النيل الى مراكز بعيدة حتى وسط امريكا ، فمصر لها تاريخ مدعم بالوثائق العديدة ، ويتكون التقويم المدني المصري من ٣٦٥ يوما ، ولم يضف المصريون يوما في السنة الرابعة لتصحيح تاريخهم كما نفعل الآن لتصحيح السنة الميلادية الحالية ، وقد تبين مما سبق ان اشرنا اليه ان السنة المدنية تنقص كل اربع سنوات اكثر قليلا من يوم . ونتيجة لذلك تتناوب السنة عبر كل الفصول ، فتكمل دورتها تقريبا كل ١٤٦٠ سنة

ويعتمد التقويم المصري كما سبق ان ذكرنا على بزوغ نجم الكلب DOG STAR او سيروس الذي يظهر في ١٩ يوليه من كل عام . ولوحظ ان الفيضان يبدأ في هذا التاريخ ومن حسن الحظ ان الكاتب سنسورينوس ذكر ان ظهور نجم الكلب يتفق مع بداية السنة المصرية المدنية في عام ١٣٩م . ومن هذا التاريخ المحدد ، امكن معرفة بداية دورة هذا النجم وعلى هذا الاساس ، امكن تقدير دورات هذا النجم عبر التاريخ المصري القديم : ١٣٢١ ، ٢٧٨١ ، ٤٢٤١ق . م على وجه التقريب . وهذا التأريخ التقريبي ، لأن طول السنة المصرية التي تعتمد على دورة نجم الكلب (يسمى ايضا الشعري اليمانية) تختلف اختلافا بسيطا عن السنة الجريجوارية الحالية (نسبة الى البابا جريجوريوس) وعلى هذا ، فالتاريخ الصحيح يصبح كما يلي : ١٣٦٤ ، ٢٧٧٠ ، ٤٢٢٨ ق . م بالتوالي . ومن هنا استطاع الاثريون المصريون ، وعلى رأسهم العالم الأثري الامريكي جيمس هنري بريستد (١٥) - JAMES HENRY BREASTED معرفة اقدم تاريخ صحيح معروف في العالم . وعلى هذا الاساس اعطت دورة نجم الشعري اليمانية الاثريين المصريين اطارا ثابتا للتاريخ يفتقده غيرهم من الاثريين في الحقول الأخرى .

---

13 — V. Gordon childe, The Dawn of European Civilization (London 1925).

14 — Joseph Dechelette, Manuel d'Archeologie prehistorique celtique et gallo-romaine (paris 1924-31).

15 — J.H. Breasted, History of Egypt (New York 1905).

ولو ان دورة نجم الشعري اليمانية لم يصبح لها الدور الفعال ، الا لازالت لها قيمتها التي يعتمد عليها التاريخ المصري وقد سجلت دورة نجم الشعري اليمانية في السادس عشر من الشهر الثامن من حكم الملك سنوسرة الثالث . ويحتمل ان يكون هذا قد وقع عام ١٨٧٢ ق . م وعلى الاقل بين ١٨٧٦ ، ١٨٦٤ ق . م . ومن هذه النقطة يستطيع المؤرخ ان يضع التاريخ المناسب اما بالزيادة او النقصان في تلك الحدود . وبردية تورين والمحفوظة حاليا بمتحف تورين (١٦) بايطاليا والمؤرخة بعام ١٣٠٠ ق . م تقريبا ، احتفظت بأسماء اكثر من ثلثمائة ملك . كذلك ، قدم لنا مانيتون (١٧) في القرن الثالث قبل الميلاد تاريخا لملوك مصر ومن ثم ، فقد كان للاثريين المصريين اطار تأريخي محدد للسنوات اللاحقة لعام ٢٠٠٠ ق . م لا يتجاوز الخطأ فيه ٢٠ سنة ، واذا ما وصلنا الى عام ٣٠٠٠ ق . م لا يتجاوز الخطأ قرنا ، ولكن مع هذا كله فالحقائق عن مصر مؤكدة وصالحة للاستشهاد بها عن الحضارات المجاورة .

وجدير بالذكر ان المظهر الاخير للعمارة في STONEHENGE متصلة بحضارة وسيكس WESSEX والتي يُظن أنها بدأت في شمال انجلترا حوالي عام ١٥٠٠ق . م ولم يكشف عن مواقع للسكنى تابعه لحضارة وسيكس . ولكن الروابي المستديرة التي تضم المحاربين من وسيكس ضمت العديد من الوثائق منها فؤوس حجرية تشبه الى حد ما الفؤوس المزدوجة الميسنية وبعض الخرز من القاشاني يشبه تماما ذلك الذي يحتمل انه استورد من مصر وخرز من الكهرمان (وهي عبارة عن لوحات صغيرة من الكهرمان مستطيلة مثقوبة عرضيا حتى يمكن وضع خيوط فيها لتستخدم كعقود) يشبه ذلك الذي عثر عليه في المقابر البئرية الميكنية اما فيما يختص بعمارة Stonehenge نفسها فقد ثبت في دراسة اجريت عام ١٩٥٣ ظهور صلات بينها وبين الحضارة الميكينية . كما استطاع في ذلك العام ان يقوم الاثري البريطاني اتكينسون R.J.C. ATKINSON بتصوير بعض المخربشات Graffiti على الحجارة حينما لاحظ عددا من المنحوتات من عصر ما قبل التاريخ تحت هذه المخربشات وكتب في ذلك الوقت قائلا : « اهم هذه المنحوتات في هذا الحجر خنجر تعقص طرفه الى اسفل واربع رؤوس فؤوس حوافها القاطعة الى اعلى . وبالاضافة الى ذلك ، يوجد عدد آخر من رؤوس فؤوس اقل في القطع » وكانت هذه الخناجر معروفة في اليونان حوالي عام ١٥٠٠ق . م وكما اشار كراوفورد O.G.S. CRauford الناشر البريطاني لمجلة الاثار Journal Antiquity ان النتيجة التي لا يمكن اغفالها ان الميكينيين كانوا موجودين حينما بلغ مرصد Stonehenge شكله الأخير .

واكد التاريخ الأول بالكربون المشع صحة طريقة التقويم التاريخي سابقة الذكر ، ثم في عام ١٩٥٦ وصلت تواريخ اقل مستويات ما قبل الفخار من حفائر جيركو JERICHO بفلسطين والتي سقطت اسوارها ـ حسبما جاء في الكتاب المقدس بنفخات ابواق يوشع JOSHUN وقد بين التأريخ بكربون ١٤ المشع ما قبل الفخار من العصر الحجري الحديث ٦٢٥٠ بزيادة او نقصان ٢٠٠ سنة و٥٨٥٠ بزيادة او نقصان ٢٠٠سنة ق . م ومن قبل ، ظهر تأريخ بالكربون المشع أسبق من ذلك ، حوالي عام ٨٠٠٠ق . م اقامت مجتمعات العصر الحجري الحديث مدينة هناك ، شغلت ما يقرب من ٨ الى ١٠ اكر acre (مقياس انجليزي اصغر من فدان) وكانت محاطة بسور من الحجر . وفي

---

16 — A. Gardiner, The Royal canon of Turin, oxford 1959.

17 — W.G. Waddell, Manetho, in the soeb series, London 1940.

ذلك الوقت اثار التأريخ بالكربون المشع دهشة كثير من الناس ، وحينما أرخت اسوار دور ينجتون DURRING-TON بالقرب من مرصد Stonehenge بين عام ٢٦٣٠ ـ ٢٦٢٠ق .م وهي اكبر henge في انجلترا . وكتب ستوارت بيجوت STUART PIGGOTT استاذ الاثار في جامعة ادنبرة في مجلة الاثار Antiquity التي صدرت عام ١٩٥٩ قائلا (ان هذا التاريخ غير مقبول من الوجهة الاثرية "This date is archaeologically inacceptable" وأعطى رأيه : الا ان التتابع التاريخي يعتمد على الفخار الذي يظهر متناسبا بأحكام مع اسوار دورنجتون وهو يعطينا تاريخا متأخرا الف سنة على وجه التقريب . ومن هنا ، لا يمكن تجاهل التأريخ بالفخار .

لقد اصبح التأريخ المتفق عليه لعصر ما قبل التاريخ الأوربي حديث جدا ، وأمكن ارجاع تاريخ المستوطنات الزراعية في البلقان الى الوراء ، بدأت الزراعة في اوربا قبل هذا التاريخ ولم يكن احد يظن ذلك . ومن ناحية اخرى ، ظل تأريخ كل من وادي النيل وبلاد ما بين النهرين معقولا ومتفقا عليه . وقد تطورت بعض الحالات الشاذة ، دفعت العلماء الى التشكك في تقديرات ليبي LIBBY وان محتويات الكربون المشع في الجو تبقى مستمرة منذ عصور ما قبل التاريخ : وهذا التقدير هو الذي بنى ليبي على اساسه طريقته في التاريخ : وأول هذه الحالات الشاذة ، تلك التي تحدث عنها العالم الألماني دي فريس H.L.De VRIES والتي أشار اليها عام ١٩٥٨ ضمن بين دراساته الأخرى ، لاحظ ان الخشب المؤرخ باحكام من القرن السابع عشر بعد الميلاد يبلغ مستواه في الكربون المشع حوالي ٢٪ اعلى مما كان . منتظرا وبالاضافة الى ذلك ، يظهر نقص ثابت في كربون ١٤ في الألف لعصر ما قبل الميلاد بينما تعطينا مخلفات الحضارة المصرية القديمة من العصر السابق لـ ٢٠٠٠ ق . م كمية نسبية كبيرة من كربون ١٤ وتشع تاريخا احدث من التاريخ المماثل لها عن طريق التقويم الفلكي .

لقد اضحى تصور ليبي غير صحيح . اذ اثرت عدة عوامل على مستوى كربون ١٤ . وابسط هذه العوامل ، سير الشمس ، فالدورة السنوية الحادية عشرة لكلف الشمس Sunspot هي احسن العناصر الواضحة للنشاط الشمسي ، فحينما تقل كلف الشمس ، يزداد كربون ١٤ . ولكن الدورة السنوية الحادية عشرة ظاهرة طبيعية حديثة . فقد توقف تماما النشاط الشمسي في الفترة بين عام ١٦٤٥ و١٧١٥ واطلق على هذه الفترة بالانجليزية Maunder Mnimum نسبة الى الفلكي البريطاني موندر E.W.MAUNDER الذي عرفها منذ اكثر من ٨٢ سنة مضت . وهذه الفترة تتفق مع فترة المستويات العليا للكربون المشع . وبمعنى آخر ، الارتباط بين الكربون المشع وطول الجاذبية المغناطيسية للأرض . وتشع الأرض احزمة مغناطيسية تمتد الى مسافة تتراوح بين ١٤٠ الف و٥٠ الف ميل . وأي ضعف يحدث في هذه الاحزمة يقلل من قوتها بسبب مقاومته للاشعة الكونية ، وفي مثل تلك الاوقات تدخل نترونات بمستوى اعلى في جو الأرض ويتكون كربون مشع آخر . وتبين ان التأريخ بالكربون المشع اثار مشاكل اكثر تعقيدا من ذلك الذي حققه ليبي ، ومن هنا ، عمل علم الاشجار Dendrochronology على انقاذ الموقف .

وفي الواقع ، ان الأسس التي بني عليها علم الاشجار بسيطة فحينما تأخذ شجرة في النمو ، تكون فقط الحلقة الخارجية النامية متوازنة مع الجو ، كما يكون عمر محتوى الكربون المشع في الحلقة الثانية من الداخل سنة ، وتستمر الحال على هذا المنوال حتى وسط الشجرة وعلى هذا تستطيع اي شجرة معمرة ان تسجل تقلبات كربون ١٤ عبر قرون

عدة . وان الاشجار الأولى التي استخدمت في جمع هذه المعلومات كانت Grant Sequaras « وهي أشجار قديمة وضخمة وجدت في كلفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية ولكن في العشر سنوات الأخيرة تمكن العلماء من تحقيق ما يكمن في شجر الأرز ـ Pinvs Aristata الذي ينمو في المرتفعات المعروفة تحت اسم White Mountains في شرقي وسط كالفورنيا ، على ارتفاعات تتراوح من ٩ الاف قدم الى ١١ الف قدم . وعمرت بعض هذه الاشجار اكثر من ٤ آلاف سنة وحتى بعد ان ماتت هذه الاشجار فان خشبها الحالك السواد قاوم التحلل . واخرجت حلقاتها النامية اشعاعات كربونية عظيمة متباينة وامكن تصحيح التأريخ بالكربون المشع بمعاونة الخرائط التي توضح تدرج الرسوم البيانية المرتكز على هذه المعلومات . وعلى هذا ، فلدينا تواريخ رمز لها بالحرفين bc وهي تعني التواريخ الغير صحيحة لما هو قبل ميلاد المسيح ، والرمز BC وهي تعني التواريخ الصحيحة او التي اعتمدت على التقويم التاريخي ، والرمز bp وهي تعني التواريخ الغير صحيحة التي اعتمدت على الكربون المشع قبل الآن ، مثل تلك التي اخذت عام ١٩٥٠ ، والرمز BP وهي تعني التواريخ الصحيحة . واعتمدت هذه الطريقة على الافتراض الذي سجلته تقلبات الكربون المشع من شجر الصنوبر . ويمكن تطبيقه في جميع انحاء العالم . وهذا الافتراض نفسه لا يمكن اعتباره فوق الشبهة تماما . وان الحقيقة التي وضحت من شجر الصنوبر سوف تتحد مع حقيقة اخرى من شجر البلوط الموجود في مستنقع ايرلندي . وكذلك من البلوط المتحجر من سهل الدانوب ومجاري الانهار القديمة لنهر الرين ونهر وسر بالمانيا . فهل اخذت عينات من شجر معمر في افريقيا واسيا حتى يمكن اضافتها لتلك النتائج ؟

وليس من شك انه سوف توجد مراجعة في المستقبل على الكربون المشع ايضا من الفنيين الجدد ، خصوصا من الاثريين الذين يعتمدون في التأريخ على المغناطيسية الأرضية اوما نسميهم « الأثريون المغناطيسيون » - Archaeo Magnetic وكذلك الذين يعتمدون على التأريخ بالحرارة المضيئة ، والذين يمكن تسميتهم باصحاب الحرارة المضيئة Ther moluminescent ويعتمد التأريخ الأول على التغيرات المغناطيسية في الأرض ويعتمد الثاني على القياس الذي انبعث من الضوء المرئي لقطعة من الفخار حرقت وسحقت وسخنت ، والأقدم في Artifact (شكل مبسط من الفن البدائي) هي التي سوف تصدر ضوءا اكبر .

والنتيجة المباشرة هي امكان التوفيق بين القياس بالتأريخ بالكربون المشع عبر علم الأشجار وبين التقويم التاريخي للدولة القديمة في تاريخ مصر القديمة ، ولو انه في السنوات التي تلت عام ٢٠٠٠ق . م تقل اسباب القناعة . ويقول هيوج ملك كرل Hugh Mc Kerrell الذي يعمل بالمتحف الوطني للاثار ـ باسكتلندا National Museum of Antiquities of Scotland. ان التاريخ الذي قيس بكربون ١٤ من مصر خاضع لتحليل ثابت ، مشيرا في ذلك الى بحث نوقش في ادنبرة عام ١٩٧٤ عن التأريخ بالكربون المشع في ازمنة قام باختيارها من الألف الثاني قبل الميلاد قائلا « عدم تكافؤ اجماعي بالمنحنى الخاص بحلقة الشجرة Total incompatibility with the tree-ring curve ومهما كان الوضع ، فقد اتفقت التواريخ بين عام ٣١٠٠ ، ٢٣٠٠ق . م .

وعلى كل ، كانت النتائج عن عصر ما قبل التاريخ في الحضارة الأوروبية معظمها درامي . فقد وضح من التاريخ

بالكربون المشع ان التقويم المسلم به عن جيل مضى حديث جدا ، والان دفعت التواريخ المتدرجة Cabbrated dates التقويم الى الوراء . وتم الاعتقاد الان كما يقول ايفانس (١٨) في مقاله السابق ذكره الى ان اول مظهر للبناء في مرصد stonehenge معاصر للاسرة الثالثة المصرية ، حينما تم بناء اول هرم وهو الهرم المدرج للملك زوسر ، وكذلك للاسرة الثانية السومرية ، وهي الفترة التي اقيمت فيها القبور الملكية والتي كشفها ليونارد ولي Leonard Woolley ويقول ايضا ، إنه لابد ان نؤرخ المعابد الفريدة في جزيرة مالطة والخاصة بعصر Cgantijaوعصر Tarpien من الألف الثالث قبل الميلاد . وان المالطيين من عصر ما قبل التاريخ اقاموا هذه المنشآت التي لابد انه كان لها هدف ديني ، قد بدءوا البناء قبل اقامة اهرامات مصر ، وقبل قصور كريت بمدة طويلة .

ويقول ايضا ، لابد ان نقدر ان المقابر الضخمة الأوروبية اقيمت منذ مدة اسبق من تلك التي قدرت لها . وقد كتب كلين دانيل Clyn Daniel في ملحق نشرته مجموعة penguinتحت عنوان : Megalithic Builders of Western Europe (Harmon dsworth 1954) قائلا : بعد الحقيقة الأولى الخاصة بالكربون المشع ، والان وبعد نتائج القياس التدريجي تبين ان بناة المقابر الكبيرة Megalithic builders بدءوا العمل فيها في الألف الخامس قبل الميلاد، واستخدم النحاس في البلقان بمدة سابقة لما كان يتصوره الكثير من الناس ، وانه اصبح من غير الممكن الاعتقاد بان صناعة المعادن انتقلت من اسيا الى اوربا . ويقول : اما فيما يختص بما عثر عليه في انجلترا واسكتلندا ، فما ذهب اليه بعض الناس من احتمال وجود صلة بين حضارة وسيكس Wessex ومصر فهو ضرب من الخيال . وذهب البعض الى القول باحتمال ان صناعة المعادن هذه نمت محليا . وتعرضت فكرة انتشار الحضارة من شرقي البحر المتوسط الى صدمة من التواريخ بالكربون المشع الغير متدرجة uncabibrated radiocarbon dates والان انهارت هذه النظرية تماما . وعلى هذا لا نستطيع (كما يقول كلين) اعتبار شرقي البحر المتوسط مهد التقنية الأوروبية ، اذا صح ان انسان ما قبل التاريخ الذي يقيم في غربي اوربا اقام منشآته الضخمة قبل انسان شرقي البحر المتوسط . [19]

أن الحقائق الجديدة لابد انها تؤدي الى نظريات جديدة . فاذا كان العصر الحجري ـ الحديث والعصر البرونزي لم يقتبسا من الشرق كما يفكر مؤرخو عصر ما قبل التاريخ السابقين فلابد ان هذا قديم محليا . ويحتمل ان الاثريين قديما تأثروا بالصعوبات الفنية التي أحاطت بناء المنشآت الضخمة the henge وممرات الكهوف في اوروبا . استطاع انسان ما قبل التاريخ ان يتغلب على هذه الصعوبات دون ان يستعير الفن من اي مكان آخر .

والسؤال الآن : كيف استطاع المجتمع ان يقوم ببناء تلك المنشآت في اوروبا ؟ قام كولين رنفرو السابق الاشارة اليه في بداية هذا البحث بنشر كتاب عن الكربون المشع . وليس من شك ان ما نشره رنفرو محاولة ذكية لامتصاص التاريخ المتدرج بأسلوب جديد . فقد فكر في وجود مجتمع كبير نظم في ممالك Chiefdoms حيث قامت كل مملكة chiefdom ببناء منشآتها بالتنافس مع المجموعات الأخرى . وهو نموذج لذلك الذي نراه في ايسترايلاند Easter Island في العصور التاريخية وفي غياب حقيقة اخرى ، اذ من الواجب على الباحث الذي يرغب في فهم المجتمع الكبير

18 — J.A.S. Evans, ibid p. 82.

19 — Colin Renfrew, Before Civilization : The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe (London 1973).

فهنا طبيعيا عليه ان ينظر في الآثار المماثلة في الحضارات الأخرى التي ظهرت فيها منشآت معمارية مشابهة لها وموثقة بطريقة ادق خصوصا تلك التي ظهرت في مراكز الحضارات في شرقي البحر المتوسط .

ومن خلال تلك الدراسة ، يبدو واضحا ان انسان ذلك العصر الذي اقام هذه المنشآت الضخمة megalithic man كان لديه سفسطة محكمة اكبر مما يتصوره الانسان . فقد نشر الفلكي الأميركي جيرالد هوكنز Gerald Hawkins مقالا ، ومؤخرا اصبح كتابا (٢٠) اعلن فيه ان Stonehengeبنيت لتكون مرصدا في عصر ما قبل التاريخ . وتشير النظرية الى الوسائل ، لكن علماء ما قبل التاريخ لن يتحمسوا لهذه الفكرة ولم يوافق اتكنسون (٢١) R.J.C. Atkinson على ما جاء في كتاب هوكنز في استعراض للكتاب في مجلة Antiquityتحت عنوان moonshine on Stonehenge .

وفي اثناء ذلك الجدل ، كان الكسندر توم (٢٢) Alexander Thom جامعة ادنبرة Edinburghيقوم بفحص الآثار الضخمة ونشر اول دراساته عام ١٩٦٧ وقد بنيت على مسح شامل لثلاثمائة موقع بواسطة مقياس الابعاد وشريط Theodolite and tape وظهر له دراسة ثانية نشرت عام ١٩٧١ عن المراصد القمرية الكبيرة . ثم اتجه الكسندر من بريطانيا إلى فرنسا وفي عدة مقالات نشرت في مجلة تاريخ الفلك Journal of the History of Astronomy اراد اثبات ان كارنك Carnac Menhirsكانت ايضا مراصد قمرية بنيت بمجهود ضخم لايضاح الخسوف .

الخلاصـــة :

وسواء كانت هذه النظريات الخاصة دقيقة او غير دقيقة ، فإن الصورة الخاصة بعصر ما قبل التاريخ الأوروبي تغيرت تغيرا جوهريا . وقبل ان يترك الباحث فكرة انتشار الحضارات من مكان الى آخر ، لابد ان نشير الى ان حقيقة فكرة الانتشار ليست مؤكدة تماما . ومع ذلك لازال تشابه خرز الكهرمان الذي عثر عليه في المقابر البشرية الميكينية بالخرز الذي عثر عليه في مقابر وسيكس Wessex يشير الى وجود بعض الترابط بين الحضارتين ، وان الخرز الصغير المصنوع من القاشاني من بريطانيا والذي دفع رائد الآثار البريطاني ايفانس SIR ARTHUR EVANS القول بأنها مصرية الأصل ، يحتمل انها صناعة محلية ، ولكن تركيبها الكيمائي لازال يظهر عليه انه يشبه كثيرا الصناعة المصرية . وليس من الضروري ان تكون قد وصلت بريطانيا على ظهر سفينة ميكينية . فما زال يوجد اكثر من بصيص ضئيل من التفكير في النظرية الخيالية التي تذكر ان المهندس المعماري في الحقبة الأخيرة للعمارة في (Stonehenge Stonehenge III) كان ميكينيا . والآن ، تبين ان التاريخ بالكربون المشع المتدرج Calibrated radiocorbon يعطينا تاريخ Stonehenge III ٢١٠٠ ـ ١٩٠٠ ق . م ولابد من ترك هذه النظرية الآن . وعلى اية حال ، فان الاتصال التجاري والثقافي بين شرقي البحر المتوسط وعصر ما قبل التاريخ لابد ان يوضع في الحسبان .

20 — Gerald Hawkins stonehenge Decoded, London 1966.

21 — R.J.C. Atkinson, stonehenge (Harmondsworth) 1960.

٢٢ ـ وقد اوضح الكسندر توم في الكتابين ان انسان عصر ما قبل التاريخ في اوربا استطاع معرفة الفلك والرياضيات اكثر مما يتصوره الانسان .

Alexander Thom, Megalithic sites in Britain (Oxford 1967), Megalithic lunar observatories.

وفي نفس الوقت ، من المستحسن ان نضع حدودا للتاريخ بالكربون المشع :

أولا : ان علماء ما قبل التاريخ لهم اتجاه عند التحدث عن قانون انكسارات الاشعة التي تصاحب تأريخ الكربون ١٤ كحدود مطلقة . وفي الحقيقة ان تاريخا معينا مثلا اشير اليه ١٣٠٠ ـ + ٥٠ يعبر فقط عن ٩٥٪ من فرصة وقوعه بين عام ١٢٠٠ و ١٤٠٠ق.م .

ثانيا : ان التاريخ فقط لازال مقبولا مثل العينة التي اقتبس منها ، فسوف يؤرخ الفحم البلدي الذي عثر عليه في اطلال موقع حرق من الوقت الذي قطعت فيه الشجرة وليس من تاريخ ما حدث من حريق في المنطقة . بالاضافة الى ذلك ، فلابد ان الحلقة الخارجية للشجرة في توازن تام مع جو الاشعاع الكربوني الخاص بالسنة التي قطعت فيها الشجرة . وعلى هذا فمن المرجح الاتجاه نحو التواريخ المتقدمة التي بنيت على طريقة التاريخ بالكربون المشع . واخيرا لم تتضح بعد تاريخ تقلبات كربون ١٤ الجوية . ومن حسن الحظ اننا اصبحنا لا نعتمد فقط على الكربون المشع . ففي المستقبل سوف يساعدنا التأريخ بالحرارة المضيئة THERMOLUMINESCENT الى مراجعة الطبقات التي يوجد فيها فخار ، وبدأ الان فقط فهم القوة الكافية في الفنون المغناطيسية الاثرية ARCHAEOMAGNE-TIC Techniques ومن المستحسن ، ان نرجيء الحكم على هذه الامور حاليا .

ثالثا : ان التأريخ بالقياس التقريبي للكربون المشع غير نظرتنا القديمة لعصر ماقبل التاريخ ، فهل نستطيع القول طبقا لما جاء من أبحاث في هذا الشأن ان مهد الحضارة لم يكن الشرق الأدنى القديم . في الواقع ، ان كل من يفكر في البحث عن مهد آخر للحضارة ليحل محل المهد القديم لابد ان يضع في الاعتبار عدة أمور قبل أن يقرر ما اذا كان هذا الاتجاه صحيحا أم لا ، وما عثر عليه في رومانيا وسبق التحدث عنه لا يمكن الاعتماد عليه كليا . والذي يمكن تصوره حدث في عصر ما قبل التاريخ انه كان يوجد فترات انقطاع في كل حضارة من الحضارات حتى ان أيا منها توقف عن اتصاله بالآخر . فهل نستطيع أن نقبل كل ما يتصوره البعض وان نلغي ما هو موجود على خرائطنا من مؤشرات تشير الى اتجاه من وادي النيل والرافدين الى اوربا اعتمادا على تلك الدراسات التي مازالت في طور التجربة .

رابعا : ربما يتهمنا البعض من المؤيدين لتلك الدراسات أننا نتعصب لشرقنا الخالد . انما مازالت جمهرة كبيرة من علماء التاريخ القديم والآثار من الأوربيين والامريكيين وغيرهم من المثقفين ينظرون الى منطقتنا نظرة اعجاب وتفوق وتميز عن غيرها من المناطق . ان حضارات شرقي البحر المتوسط القديمة حضارات قوية التأريخ الذي اعتمد على تقويمات تاريخية بنيت على النظر في أفلاك السماء . كما أن مداون التاريخ في أي من مراكز الحضارة في الشرق القديم مثل مدونه توريتو وقوائم الملوك في حضارة الرافدين لا يمكن التشكك فيها . كذلك ما سجله الحكام في سومر واكد واشور وبابل ومصر وبلاد الحيثيين وكريت من أخبار في حولياتهم ووثائقهم لا يرقى اليها الشك . الى جانب الوثائق الزاخرة في كل هذه الحضارات والاستمرارية التي اتصفت بها رغم مرور المحن وفترات الانقطاع الا انه كلما مر اليأس على أي من تلك الحضارات يقوم اصحابها منها بعافية وتعود الحضارة الى سيرتها وتلتحم . لقد تنوعت الوثائق في حضارات الشرق الأدنى القديم . في النواحي الاجتماعية والفنية والعسكرية والسياسية والأدبية حتى اصبحت خالدة مع الزمن .

خامسا : لقد بهرت المنشآت الضخمة في الشرق الأدنى القديم أعين الكتاب اليونان فجعلوا منها عجائب الدنيا السبع[٢٣] Les Sept Merveilles du Monde .

١ ـ قبر موسل Tombeau de Mausole في هاليكرانس Halicarnasse بأسيا الصغرى .
٢ ـ هرم خوفو بالجيزة .
٣ ـ فنار الاسكندرية .
٤ ـ تمثال ضخم بجزيرة رودس .
٥ ـ الحدائق المعلقة لسمارميس ببابل .
٦ ـ تمثال جوبيتر JUPITER في اوليا OLYMPIE .
٧ ـ معبد الالهة ديانا DIANE في ايفس EPHESE على شاطىء بحر ايجه في ايونيا .

وقد هدمت جميع هذه المنشآت ماعدا هرم خوفو ليصبح دليلا على قوة الهندسة المعمارية في مصر القديمة . هذا البناء الذي بهر علماء الغرب وكتبوا عنه الكثير من المؤلفات . وحاول الكثير من المعجبين بهذا الاثر ان يعمل بعض الاحصائيات ، فذكر احدهم انه لو امكن تقطيع حجارة الهرم (بلغت تقريبا ٢,٥٠٠,٠٠٠ مترا مكعبا) الى قطع صغيرة لبلغ طولها ثلثي طول قطر الكرة الأرضية .

سادسا : ان الكشف عن ثلاث لوحات في تارتاريا بروماتيا والمحفوظة حاليا بمتحف كلوج كما سبق الاشارة الى ذلك . وعلى اثنين منها كتابة تشبه ما خلفه السومريون ، واحتمال تاريخ مخلفات المنطقة بالكربون المشع ١٤ بالألف الخامس قبل الميلاد ، دفع بعض المفكرين أمثال رونالد شيلر الى افتراض احتمال أن يكون مركز الكتابة الانسانية الاولى وسط الدانوب .

ان الكشف عن هذين الأثرين الصغيرين لا يمكن حتى لو صح التاريخ بالكربون المشع ١٤ بعد هذا الذي رأيناه من التشكك في نتائج الكربون المشع ١٤ اعتبار حوض الدانوب الأوسط مركز اشعاع للغات العالم . هذا ، وقد قمت من قبل بدراسة موضوع العلاقات بين لغات الشرق الأدنى القديم واصل لغات العالم[٢٤] .

صنف علماء اللغات الانسانية اللغات جميعها الى ثلاثة صنوف :
١ ـ اللغات العازلة ISOLANTES او الغير متصرفة MONOSYLLABIQUES
٢ ـ اللغات اللاصقة أو الوصيلة AGGLUTINANTES OU SYNTHETIQUES
٣ ـ اللغات المتصرفة أو التحليلية FLEXIONNELLES OU ANALYTIQUES
وثبت ان العزل واللصق وجد في جميع لغات الانسانية .

---

23 — NOUVEAU Petit Larousse illustre publie sous la direction de Claude Auge et paul Auge Paris 1949 p. 1538.

٢٤ ـ عبد الحميد احمد زايد : نظرات عابرة في العلاقات بين لغات الشرق الادنى القديم ، مجلة عالم الفكر (الكويت) المجلد الثاني ـ العدد الثالث من ٧٨٥ الى ص ٨٦٢ . المجلد الثاني ـ العدد الرابع من ١٠٩٧ الى ص ١١٦٦ .

كما قسم ماكس مولر اللغات الانسانية الى ثلاث فصائل : اللغات الهندية الاوربية ، اللغات الحامية السامية ، اللغات الطورانية .

وأشرت الى انتشار اللغة وأسبابه ، مع مراعاة ان لغة الكتابة في تطورها تسلك طريقا خاصا غير لغة المحادثة كما أن اللغة الفصحى تختلف باختلاف فنون الأدب والعلوم . كذلك اللهجات .

وليس في وسع أي عالم من علماء اللغة أو التاريخ أن يحدد الساعة التي ولدت فيها اية لغة من اللغات . وعلى رأس من نادى بوجود شبه بين السامية والهندية الاوربية هرمان مولر H.MOLLER وقد نادى بوجود اسرة لغوية واحدة .

لقد كان شرقنا الخالد مهدا للحضارات كلها ومن بينها اللغات . فقد ظهر في مصر القديمة وفي جنوب بلاد ما بين النهرين في الألف الرابع قبل الميلاد الكتابة عن آثار من حجر وطين وظهرت تصويرية . وانتشرت الكتابة التصويرية Ideogrophique والذي أمكن تحديد علاماتها وانتشرت في آسيا من عيلام الى كابادوس ، ومن ارمينيا الى مصر وعرفتها كل الشعوب ولابد انها عبرت البسفور فوصلت الى وسط الدانوب حيث تلك اللوحات التي كشف عنها في تارتاريا . وكانت تتكون من رسوم حقيقية أو تصويرية تمثل روح الاشياء (انظر شكل ١٧ في المقال المذكور) واحيانا كان يرسم الكاتب رؤوس الحيوانات للدلالة عليها (انظر شكل ١٨ - مثل ذلك الذي كان يحدث في نصوص الاهرام في الحضارة المصرية القديمة) واستخدام الكتاب السومريون بعض العلاقات المركبة : فمثلا بيضة بجوارها طائر تدل على الانتاج والوضع (شكل ٢٠) . ثم حدث ان تطورت العلامات المصورة هذه (وجدير بالذكر ان الهيروغليفية المصرية لم تتطور فيها علاماتها المصورة حتى آخر الحضارة المصرية اما الهيراطية والديموطية فهما خطان آخران في الحضارة المصرية) ثم تطورت العلامات التصويرية في الكتابة السومرية الى خطوط مسمارية طولية ومستعرضة ومائلة (مثل ذلك الذي تلاحظه على اللوحات الرومانية) وهكذا اصبحت الكتابة المسمارية هي لغة الاشوريين والبابليين .

وعرفت اوغاريت على الساحل السوري خمسة نماذج كتابية كانت تستخدم للتعبير عن ثماني لغات مختلفة هي : السومرية ، الاكادية ، البابلية ، الحورية ، الحيثية ، الاوغاريتية ، والمصرية والحيثية الهيروغليفية : كما عثر في اوغاريت على اول أبجدية عرفت في العالم مكتوبة بالخط المسماري على رقم فخاري محفوظ حاليا بالمتحف الوطني بدمشق (شكل ٦) واشتق العبري القديم من الفينيقي وكذلك العبري الحديث المسمى بالعبري المربع وتحدث الفينيقيون في المستعمرات الفينيقية حتى شمال افريقية بالفينيقية .

واعتقد ان جميع اللغات التي تحدثها الانسان منذ العصور السحيقة حتى الآن اشتقت من اصل واحد ، ثم طرأ اختلاف على تلك اللغات منذ القدم ، منذ أن عرف الانسان الكتابة على الرقم الطيني في العراق القديم فاستخدم اداة تشبه الاسفين ونقش على الحجر في مصر القديمة ، أو كتب بالمداد على ورق البردي في مصر أو فينيقية .

وأخيرا ، ما علاقة اللغات السامية باللغة المصرية القديمة ؟ ليس من شك في وجود تشابه كبير . كما ان حضارة وادي النيل سارت في وقت واحد مع حضارة بلاد الرافدين منذ الألف الرابعة قبل الميلاد .

لقد انتهيت من دراستي لأصل لغات العالم ، الى ان الشرق الأدنى القديم كان مهدا للغات التي انتشرت في العالم

والأدلة على ذلك كثيرة كما هو واضح في البحث الذي أشرت اليه . وان اللغة الكنعانية الفينيقية ، وقد ورثت أبجديتها من الكتابات السينائية الهيروغليفية كانت حلقة الوصل بين اللغات الحديثة . العربية والاوربية .

سابعا : ومهما قيل عن تعطيل فكرة انتشار الحضارة من الشرق الى الغرب ، وتبرير انتشارها من الغرب الى الشرق . أو أن المقابر الضخمة أو المنشآت المعمارية في غرب اوربا وانجلترا ابنية نشأت تلقائيا دون الاعتماد على حضارة الشرق فهو ضرب من الخيال ثم ما الذي قدمته اوربا حضاريا للشرق في عصوره القديمة حتى يمكننا اعتبار غربي اوربا مهدا للحضارات أو وسط الدانوب . ان زاقورات بلاد مابين النهرين واهرامات مصر ومعابدها ومقابرها وفنونها وادابها والطب المصري القديم وشريعة حورابي والأبجدية الكنعانية والأساطير السومرية والأكدية والمصرية والحيثية كل هذه الينابيع التي لازال جزء كبير منها في باطن شرقي البحر المتوسط فاضت على اوربا وانارت لها طريق المعرفة . ولازالت حضارات شرقي البحر المتوسط تبهر عيون المثقفين واهل العلم في جميع انحاء العالم . وما المعارض التي عرضت فيها نماذج من الحضارة المصرية وحضارة بلاد الرافدين ودور التحف العالمية التي تحتفظ بالكثير من تراث شرقي البحر المتوسط وتزاحم المشاهدين والمعجبين لأكبر دليل على أصالة حضارة الشرق الأدنى القديم .

العلاقة بين الحضارة القديمة في الشرق والأمريكتين

ان نظرية جوردن شيلد GORDON CHILDE المعروفة تحت اسم الانتشار المحول Modified Diffusionism والتي سبق ان تحدثنا عنها حينما ناقشنا انتقال الحضارات من شرق البحر المتوسط الى غرب اوروبا ، ومحاولة كولن رنفرو Colin Renfrew امكانية حدوث انتقال بين الحضارات القديمة من الغرب الى الشرق وليس العكس . وهو في هذا يؤكد فكرة الانتشار الحضاري بوجه عام . الى جانب ما افترضه من قيام الحضارة تلقائيا في كل بيئة دون الاعتماد على الأخرى وهو يقول « لسنا في حاجة الى افتراض بشيء من الاعتدال الى ان التقدم المعروف في عصر ما قبل التاريخ جاء عبر تأثيرات خارجية » .

وسبق ان ذكرت في نهاية حديثي عن فكرة اعادة كتابة ما قبل التاريخ الاوربي ان حقيقة فكرة الانتشار ليست مؤكدة تماما ، ولكن هل نستطيع ان نقبل كل ما يتصوره البعض وان نلغي ما هو موجود على خرائطنا من مؤشرات تشير الى اتجاه من وادي النيل والرافدين الى اوربا اعتمادا على تلك الدراسات التي ما زالت في طور التجربة .

حينما حدثنا كل من شارون وثوماس ميكرن[٢٥] SHARONS. and THOMAS W. MCKERN عن كيفية قيام الحضارة في الامريكتين ، اعتمدا على نظرية تطور الحضارة وانتشارها . وان الحضارات التي قامت في الامريكتين لابد انها وصلت عن طريق اصحاب الحضارات القديمة التي قامت في الشرق : الشرق الأوسط ، مصر ، والهند والصين . ويعتقد كل من الكاتبين بوجود صلات بين شعوب العالم الجديد القدامى وشعوب العالم القديم .

---

25 — Sharons and Thomas W. Mckern, in Mankind Magazine, 11 (April, 1970), 59-68, 85, pageant of World Cultures paul Thomas Walty Lippincott, 1971 (646-452).

حينما قام أحد المغامرين من الاوربيين في مايو ١٩٧٠ وهو ثور هيرداهل THOR HEYERDAHL بقاربه المصنوع من البردي والذي كان يزن حوالي ١٥ طنا برحلة عبر المحيط الاطلنطي لفت نظر المهتمين بالدراسات عن اصل سكان العالم الجديد . واعتقد بعض العلماء في امكانية قيام رحلات بين العالم الجديد والقديم . وحاول هيرداهل ان يثبت امكانية قيام المصريين القدماء بغزو أعالي البحار منذ عام ٣٠٠٠ق.م وانهم وصلوا الى امريكا بآلاف من سنين قبل كولومب COLUMBUS وكان لهم اثر في تطوير حضارتي جواتيمالا GUATEMALA وبيرو PERU .

حاول هيرداهل القيام بقاربه البالغ من الطول حوالي ٥٠ قدما ، وعلى الهيئة التي اتخذها الفراعنة من قبل في صناعة السفن كما هو مصور على جدران المقابر المصرية ، وكان معه ٦ من البحارة . حاولوا القيام من مياه شواطىء مراكش التي قام بالقرب منها كولومب مستعينين بالرياح والتيارات الموجودة عبر الاطلنطي ليصلوا الى شبه جزيرة يوكاتان Yucatan حيث كان يقيم المايا Maya ولم يوفق هير داهل في الوصول الى هدفه بالطريقة التي يحتمل ان المصرين القدماء قاموا بها .

قام هير داهل بعبور المحيط الهادىء منذ حوالي ٣٠ سنة قبل رحلته عبر الاطلنطي على رمث من خشب خفيف يسمى kon-tiki ليثبت ان الوصول الى الامريكتين عن طريق البحر تم قبل رحلة كولومب . ولم يقتنع احد حتى الآن بتفسير معقول عن كيفية قيام حضارات قبول وصول كولومب .

نعود الى السؤال التقليدي وهو : هل قيام الحضارات القديمة في الامريكتين كان له صلة بالحضارات القديمة في العالم القديم ؟ ام ان هذه الحضارات نشأت في عُزلة ، او انها كانت على اتصال باقوام مجهولين ؟

يرفض علماء الانثروبولجيا قيام شعوب ماقبل التاريخ بالاتصال عن طريق البحر بالامريكتين ولماذا قامت الحضارات في وسط وجنوب الامريكتين ، وكان اساسها ذراعيا ؟ ان الانسان حيوان مبدع ، ميال الى الاختراع ليسد حاجياته ، فما تم الكشف عنه في احدى نصفي الكرة الأرضية في عصر ماقبل التاريخ ، في امكانه اختراعه مستقلا عن النصف الآخر ليؤدي به نفس الاحتياجات في مثل هذه الظروف وكانت هذه الأدوات خاصة بممارسة صيد الحيوان البري والمائي أو الرعي أو الزراعة فهي تشمل الفؤوس والشظايا والنصال ورؤوس السهام والمكاشط والسكاكين والمناجل وكانت موادها متوفرة في الطبيعة فهي اما من الحجارة أو العظام أو العاج أو الخشب أو النحاس وهذا الرأي هو ماسبق أن أشرنا اليه حينما كتب دي مورجان « ان هذه الأفكار القديمة كانت افكارا تلقائية عند تلك الجماعات البدائية ، دفعت اليها ظروف معيشتهم وبيئتهم وانها توجد في أي مكان » .

وحينما يتقدم ركب الحضارة في الشرق ، نجد تشابها بين الكثير من عناصر حضارات الشرق في مصر القديمة مثل عبادة الشمس ، والخط الهيروغليفي والتحنيط والوصفات الطبية . أما عن أهرامات المكسيك فهي أقرب الى الزاقورات التي كشف عنها في حضارة العراق القديمة منها الى اهرامات مصر . كيف وصلت تلك الأفكار ؟ وهل نستطيع أن نقول انها أفكار محلية ؟ اذا جاز هذا في ادوات عصر ماقبل التاريخ وانها تلقائية لانها ادوات لا يحتاج الانسان

فيها الى الكثير من المهارة والتفكير . أما ونحن أمام عقيدة وفنون فيها تشابه كبير من تلك التي وجدت في الشرق فهذا يستوجب منا التفكير في ضرورة وجود صلات حضارية .

ان اولئك الذين يرفضون وجود رحلات سابقة لرحلة كولومب وكذلك الذين يؤيدونها نقول لهم انه لا نشك كثيرا في ان المدخل الأول الى الامريكتين لم يكن عن طريق السفر على الأقدام عبر برزخ بيرنج Bering من حدود سيبيريا والاسكا في رحلة رعاة حيوانات تلك المنطقة في هذه العصور البعيدة في القدم مثل الماموث Mammoth والوعول والثيران الامريكية طويلة الشعر قصيرة الأرجل . نزلوا الى الامريكتين قبل معرفتهم استخدام المعدن ولم يكن عندهم ميل الى الزراعة . لم يكن هدفهم البحث عن اراض جديدة . ولكن في تجوالهم يحاولون الابتعاد عن كتل الجليد الكبيرة . كان طريق برزخ بيرنج سهل المنال ، وحتى يومنا هذا لا تبعد شواطىء سيبريا والاسكا بما لا يزيد عن ٥٦ ميلا وفي فترة الهجرات الاولى ، والتي تمت تقريبا منذ حوالي ٣٨ قرنا قبل الميلاد ، فقد قللت المساحات الثلجية الكثير من مستويات البحر . واتصلت القارتان غالبا بجسر من الارض يتراوح عرضه بين ٥٠٠ الى ألف ميل . وكان ممرا سهلا على الصيادين الأوائل الذين كانوا يتعقبون حيوانات الصيد الثلجية البطيئة الحركة . ويستطيع الانسان في أيام شمسية مشرقة ان يرى شواطىء سيبريا من الاسكا .

لابد ان الكثير من تلك الجماعات التي قامت بهذه الرحلة ماتت اثناء الرحلة خصوصا كبار السن الذين لم يتحملوا وعثاء السفر فوق الثلج . وبعض هؤلاء جاء على نهري يوكن Yukon وميكينزي MCKENZIE واقام بعضهم حيث يقيم الامريكيون الآن في الجنوب الغربي ، وبعضهم اتجه نحو الشرق وبعضهم وصل الى المكسيك وامريكا الجنوبية وبعضهم وصل الى نهاية الأرض TIERRA DEL FUEGO

وحينما وصل الاسبان الى امريكا الشمالية في القرن الخامس عشر لم يكن بها واحد من المسمى « امريكي اصلي AMERINDIAN » والملاحظ ان بين هؤلاء ملامح مغولية : عيون سوداء شعر اسود ناعم ، وجنات بارزة . وكانت أجسامهم نحيلة ، قصيرو القامة ، ومن النادر ان كان لهم لحى ، كثيرو شعر الجسد أكثر من الاوربيين .

هؤلاء هم أسلاف الاوائل من الامريكيين - عبارة عن مجموعات مختلفة لا توجد بينها قرابه ، فشلت في المساهمة في التطور الحضاري في العالم القديم . وكان بامريكا الشمالية أكثر من خمسين لغة حينما وصل الاوربيون الى امريكا ، الى جانب عدد لا يحصى من اللهجات المحلية .

ومارس بعض القبائل الزراعة المحدودة ، على ان الهنود قلما مارسوا استئناس الحيوان والفت بعض الجماعات استئناس الديك المتوحش ، ولم يكن ذلك من أجل لحمه ولكن من أجل ريشه ، وكذلك الكلب مثلما كان في العالم القديم وهو عمل عالمي . وقد تصدى الأسبان للوحشية وللافلاس الحضاري الذي كان ممثلا في امريكا الشمالية ، واستمر ذلك عشرات من سنين ، واعتبروا الهنود في مرتبة أحط من البشر .

وواجه الغزاة الأسبان في امريكا الوسطى والجنوبية شعوبا وضح فيها السفسطة وتعطش الغزاة الذين طغوا على امريكا الوسطى في اثر اكتشاف كولومب للذهب ، كان العالم الجديد حقا ارض العجائب . فوجدت مراكز شامخة

للاحتفالات الدينية بها اهرامات ومعابد وافنية واسعة اشرفت عليها سلطات قوية ، وقامت بتنفيذها مجموعات ضخمة من العمال . وهنا زرعت مساحات شاسعة من الأراضي كانت صحراء جرداء وذلك بعد ادخال وسائل الري الحديثة والطرق المعبدة والجسور المعلقة . وان المنشآت الاثرية والاهرامات المتناسقة تجاوزت في حجمها ورونقها الواضح المنشآت الاوربية المعاصرة . وفي امريكا الوسطى شعوب ابتكرت تقويما أكثر دقة من غيرها ، وطريقة للترقيم افضل من ترقيم اليونان ، شعوب ادركت الفرق بين النجوم والكواكب ، وتنبأوا بدقة اوقات كسوف الشمس . وفي كل مكان نجد حقيقة واضحة عن معلومات لا مثيل لها في الرياضيات ، في العمارة والفلك والهندسة .

ويعتقد اليوم أن قدماء شعوب ما بين الامريكتين جاءوا على ارمات من بولينزيا **POLYNESIA** او ميكرونيزيا **MICRONESIA** وعدد كبير من علماء الانثربولجيا (يميل الى مناقشة امكانية الاتصالات عن طريق الباسفيك من العصور التي سبقت رحلة كولومب) لم تكن جزر الباسفيك مسكونة في الفترة المتقدمة من اقامة الامريكتين في امريكا الوسطى ولكن مؤخرا . وعليه فلا يمكن أن نعتبر سكان هذه الجزر استطاعوا ان يشكلوا المجموعة الأولى من سكان امريكا .

وحدثنا شارون وتوماس ميكرن في مقالها السابق ان العلماء حاولوا البحث عن المدن الضائعة في نواة امريكا **NUCLEAR AMERICA** ففي عام ١٨٨٢ قام احد المحامين وهو اجناتوس دونلي **IGNATUS DONNELLY** من فلادلفيا بمحاولة نشر كتاب تحت عنوان **ATLANTIS, THE ANTEDILU-VIAN WORLD** تصور فيه ان المايا **MAYAS** والازتك **AZTECS** والهنود الاخرين في العالم الجديد جاءوا من مستعمرات من القارة الغارقة العجيبة ولكن هذه معلومات اسطورية . على ان الكتاب ظل تحت الطبع حتى اليوم . ومن الغريب ان نظرية وجود قارة في المحيط الاطلنطي هي من النظريات الأكثر شمولا . ولكن لا توجد حقيقة تؤيدها . ويقول الجيولوجيون انه لا توجد قارة في المحيط الاطلنطي ، على الأقل ليس في الستة ملايين سنة الأخيرة .

ويشير جيمس شير شوارد[٢٦] **JAMES CHURCHWARD** الى احتمال نشأة الانسان في المحيط الباسفيكي في جزيرة مو **MU** الاسطورية . ويحدثنا شير شوارد عن الكشف عن لوحات مقدسة في التبت والهند وعن قارة كبيرة فقدت كان بها أكثر من ٦٤ مليون نسمة ويدعي أن هؤلاء هم الذين استعمروا العالم ، مبتدئين بامريكا الوسطى . وان « مو » كانت لها حضارة عمرها خمسين ألف سنة ضاعت منذ اثني عشر ألف سنة كما يقول في « اعصار من النار والماء **VORTEX OF FIRE AND WATER** » وكل ما قاله هذا المؤلف ضرب من الخيال .

كذلك ، النظريات التي حاول اصحابها افتراض وجود صلة بين النواة الاولى لامريكا **NUCLEAR AMERICA** وجماعة الحيثيين **Hittites** والاتروسكان **ETRUS CANS** والعشر قبائل المفقودة من اسرائيل واسطول الاسكندر الذي فقد ، كل هذا ايضا ضرب من الخيال . ويقول كل من شارون وتوماس ميكرن ان الرأي الاكثر ثبوتا ، الاعتقاد بأن مجموعات كبيرة نقلت من مصر الى العالم الجديد . ويقولان ان اليوت سميث **ELLIOTT SMITH** استشهد في ذلك بالعثور على الذهب فيما بين الامريكتين ، ونظر سميث الى الذهب كرمز

---

26 — The Americas, Early History, Odyssey : the Peopling of the New World, p. 449.

للشمس التي عبدت في مصر وبيرو . ويقول انه حينما كان يوجد الذهب ، لم يتقاعس المصريون عن الذهاب بعيدا للحصول عليه . ويتفق الباحثون حاليا على عدم تمكن جماعات من البشر باعداد كبيرة عبر البحار قبل رحلة كولومب . كما لا يمكن تأييد الرأي القائل بامكانية هجرات عبر المحيط لنقل شعوب ومواد غذائية لتموينهم .

ولكن ما هي نظرة العلم والعلماء في الاتصالات العرضية من العالم القديم مثل الرياح التي تدفع بعض السفن في البحار الشديدة والزوابع ، أو فرصة واحد من مليون من المكتشفين أو المغامرين للحصول على الذهب من أمكنة بعيدة ، والعبيد أو الأرض البكر . آن المعلومات في العالم الجديد عن الرياضيات والهندسة والفلك استلزم تطورا مر بمراحل طويلة ، ولابد ان هذا اقتضى وورود حضارات في فجر تاريخ العالم الجديد . واذا صح ان المستعمرين من أراض بعيدة وصلوا الى الامريكتين في سفن ولم يكونوا باعداد كبيرة ولكن في رحلات متفرقة بقوارب غريبة . هل معنى هذا اننا لا ننتظر أن نجد تفوقا على الحضارات الامريكية الوحيدة ، كذلك لمسات متفرقة ولكن واضحة من مخلفات العالم القديم .

شاهد كورتس CORTES ـ كما يقول شارود ـ في المكسيك قلنسوات منحنية ولها نتوءات بعضها شبيه في شكله بما كان موجودا عند الاغريق في عهد الاسكندر الاكبر . هل نستطيع القول بان هذا جاء عن طريق الصدفة أو ان هذا للاسطول المفقود أو أن هؤلاء الرجال ذوي القلانس عبروا المحيط للرسو على شاطىء المكسيك ؟ .

وفي جواتيمالا GUATEMALA حيث مارس كبار الكهنة بجوار البئر المقدس طقوس التضحية البشرية ، شاهد الاسبان التعميد ، الاعتراف ، الكفارة ، وطقوس مفزعة اخرى . هل مر احد من المسيحيين الى هذا المكان قبل كولومب ؟

وفي شولوله CHOLULA بالمكسيك بقايا اهرامات تشبه الزاقورات في حضارة العراق القديمة . وبعض الأثريين شبهها باهرامات مصر ولكنها هي في الواقع أقرب الى الزاقورة منها الى الهرم . وفي الواقع ان الزاقورة والبناء الموجود حاليا بالمكسيك عبارة عن اهرامات ناقصة ويتكون كل واحد منها من قاعدة لمعبد مزوده بسلم خارجي يصعد اليه الانسان حتى القمة .

تشابهت فكرة الهرم أو الزاقورة في شولوله مع ماجاء في الكتاب المقدس حينما حدث الطوفان : اذ جاء في الاصحاح الحادي عشر من سفر التكوين (٣) « وقال بعضهم لبعض هلم نصنع لِبْنا ونشويه شيا . فكان لهم اللبن مكان الحجر وكان لهم الحُمَرُ مكان الطين . وقالوا هلم نبن لانفسنا مدينة وبرجا رأسه بالسماء . . . » فنزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونها » كذلك جاء في القرآن الكريم في قصة فرعون ، موسى سورة غافر اية (٣٦) « وقال فرعون ياهامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب (٣٧) اسباب السموات فاطلع الى اله موسى واني لاظنه كاذبا وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل وما كيد فرعون الا في تباب » ، فهل اقام اكسلهوا XELHUA في شولوله برجا مرتفعا كان يتصور ان يصل به الى السماء . تماما مثلما جاء في الكتب المقدسة . لكن في شولوله ذكر انه حينما فرغ من البناء أضرم الآلهة النار في الهرم . وتوزعت لغة الشعب ، كما حدث بعد طوفان نوح : في الاصحاح الحادي عشر ايضا « وقال الرب هوذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم » .

ان زاقورات ما بين الامريكتين ليست مقابر كما انها لا تشبه اهرامات مصر من الناحية الهندسية . فاهرامات مصر مقابر ، بينما زاقورات المكسيك وجواتيمالا تمثل معابد ولم تستخدم كـمـقـابـر .

لكن هذه النظرية الأخيرة كادت تتحطم عام ١٩٤٩ حينما تم الكشف عن هرم في بالنقا PALENQUE[27] في اقليم المايا MAYA . وعثر فيه على حجرة تحت الارض خاصة بالدفن ويصل اليها الانسان عن طريق ممرات خادعة مثلما فعل المصريون القدماء في تضليل لصوص المقابر . وخصصت حجرة الدفن هذه لرفات الكاهن الأكبر او لرئيس من الرؤساء ، لأن القبو كان يضم أجمل أنواع من الحجارة الكريمة من اليشم Gade والذهب .

وبالاضافة الى ذلك ، زودت الجثة بالخواتم ، والأساور وصدرية من الخرز ، وفوق وجهه قناع من اليشم على الطريقة الفينقية وبجوار الجثة دمية صغيرة من اليشم غالبا انها تمثل كينش اهو KINICH AHAU اله الشمس عند المايا وللدمية لحية . وعادة نجد عند المغول دمية مايويه MAYAN لكن الوجوه التي لها لحى وأنوف محدبة معروفة أكثر في العالم القديم عنها في الحديث .

والتابوت نفسه من حجر واحد وغطاؤه على هيئة انسان وهو يشبه التوابيت الفينيقية التي اقتبست من التوابيت المصرية . وفي الحجرة المجاورة لحجرة الدفن ، عثر على بقايا رفات ستة اشخاص ، هي غالبا تمثل التضحية البشرية بالخدم من أجل هذا السيد الذي دفن ليصاحبوه في رحلته الآخرة . وهذا عرف عند بعض الشعوب في الشرق الأدنى ، ولكن لم يمارسه المصريون الا في حالة واحدة فقط وجدت في مخلفات الأسرة الاولى ، في مقبرة مريت نيث . اما الحالة الثانية ، فوجدناها في كرمة بالسودان ، اذ دفن حمبي جفاي من كبار موظفي الملك سنوسرة الأول ، على الطريقة النوبية فضحى بالخدم حين دفنه ولكن لم يكن ذلك مألوفا في مصر الفرعونية .

واذا صح هذا الذي حدث من وجود تضحيات بشرية تصاحب كبار رجال الدين او الرؤساء وان هذا وصل الى ما بين الامريكتين . وان هذا الاله الملتحي الذي وجد في بالنقا في الدمية الملتحية ايضا يحتمل انه وصل الى ما بين الامريكتين من الخارج . وتدلنا أساطير الازتك AZTEC على وجود اله له لحية يقدم المعرفة لزواره . هذا هو الاله الابيض المعروف تحت اسم قوتز الكوائل QUETZALCOATL وهو يشبه الثعبان المجنح وقد تكرر وجوده وجدير بالذكر ان الثعبان المجنح عرف في الديانة المصرية القديمة . وكان موطن هذا الاله مدينة تولا TULA كما انه يشبه الآلهة المغولية اذا تجاوزنا ما نعرفه عن الأنف كما نعرف أن ملوك مصر القدماء وآلهتهم بدلا من ان يطلوا حليقي اللحى ، قاموا بحلق اللحية الطبيعية ووضعوا لحى مستعارة . واختلفت لحى الآلهة عن لحى الملوك . وكذلك قام الحكام في وسط امريكا بمثل ذلك . كذلك ، كان لكبار موظفي الدولة في مصر الفرعونية لحى اصطناعية أصغر من لحى الآلهة والملوك . من هم هؤلاء الملتحون الذين قاموا بالتضحية ؟ ومن الغريب ، ان لهم سحنة زنجية في فترة لم يظهر فيها بعد الزنوج في امريكا .

---

27 — Kurt Mendelssohn, The Riddle of the Pyramids (New York 1974) fig. 34, p. 176.

عثر الأثريون في ترس زابوتيس TRES ZAPOTES بناحية فيراكروس VERACRUZ بأمريكا الوسطى على رؤوس تماثيل ضخمة من كتلة واحدة من الحجر ارتفاعها حوالى ٦ أقدام ومحيطها اكثر من ١٨ قدما ، وتزن اكثر من ١٠ أطنان . كما عثر على نماذج اخرى تشبهها في لفنتا[٢٨] La Vanta وقد قطعت من منطقة تبعد عن ترس زابوتيس بحوالى عشرة اميال في جبال توكستلا Tuxtla في زمن لم تعرف فيه العجلات . كذلك الحال في نقل الحجارة الضخمة التي بنيت بها أهرامات مصر في الدولة القديمة ، خصوصا تلك التي كان يؤتى بها من اسوان من حجر الجرانيت والتي غطيت بها حجرة الدفن في الهرم الاكبر للملك خوفو من الالف الثالث قبل الميلاد وكانت تزن ما يقرب من اربعين طنا ، نقلت من اسوان الى هضبة الجيزة ، ثم رفعت الى حيث هي الآن في بناء الهرم وهكذا ، أيضا لم تكن العجلات معروفة في مصر القديمة في ذلك الوقت الذي بنيت فيه الاهرامات المصرية .

لكن السحنة الزنجية واضحة . فقد كشف في مونت البان Monte Alban بناحية اوكساكا Oaxaca على كتلة كبيرة منحوتة استخدمت في البناء تمثل راقصين بأنوف فطس وشفاه غليظة ووجوه مستديرة .

واذا لم يكن هناك زنوج عبيد دخلوا العالم الجديد قبل كولومب ، فمن اين اتى هذا الجنس وليس لدى سكان القارة السوداء وسيلة من وسائل النقل عبر المحيط يستطيعون استخدامها للوصول الى العالم الجديد هل من الممكن ان نتصور وصول احد الارمات نتيجة هبوب اعصار اتجه الى شاطىء امريكا الوسطى . اعتقد هذا التصور بعيد الاحتمال لأن المسافة بين افريقية والامريكتين طويلة والتيارات في المحيط الاطلسي كثيرة ولا بد على من يعبر هذا المحيط ان يكون على علم تام بهذه التيارات وان يزود بالماء العذب والتموينات الكافية لهذه الرحلة .

كما يتساءل الاثريون ايضا عن وجود وحدة زخرفية متكررة وهي اللوتس انتشرت في الهند وامريكا الوسطى . كذلك رؤوس المغازل spindle whorid التي عثر عليها في فلسطين ومصر لا يمكن تمييزها عن تلك التي وجدت في المكسيك وبيرو . ووجد في بيرو أنوالا للنسيج عرضية ورأسية تشبه تلك التي عثر عليها في مصر ومصور لنماذج منها على مقابر بني حسن من الدولة الوسطى حوالى ١٩٠٠ ق . م .

عديدة هي تلك الاشياء التي عثر عليها في العالم الجديد وتشبه الى حد كبير تلك التي وجدت في مراكز الحضارات بجنوب شرقي آسيا . فالاله شاك مول Chac-Mool الذي عرف في المراكز التولية Toltec sites عرف في الهند وجنوب شرقي آسيا من الايام الاولى لبوذا كذلك الاجراس النحاسية في البئر المقدّس من شيشن اتزا Chichen Itza ويوكاتان Yucatan شبيهة بتلك التي عثر عليها في جنوب شرقي آسيا .

والشيء العجيب في هذه المكتشفات العثور في كمبوديا على المدينة الخيالية انجكور فات Angkor vat وهي الاكثر شبها بمدن المايا من اى شيء عثر عليه في العالم القديم وكذلك الاجراس النحاسية الكثيرة العدد التي وجدت في العالمين القديم والجديد .

28 — Gordon R. Willey, An Introduction to American Archaeology, Volume one, North and Middle America 1966. New Jersey P.98.Figure 3-22

مثل هذه الاختراعات ، سوف يقضى عليها وتصبح باردة وثقيلة الفهم لأن الأشياء المزدوجة تفقد بهجتها ورونقها حينها توضع في قوائم لا حصر لها من لمسات حضارية . ومع ذلك فان الازدواج في الفنون يثير سحرا مدعيا .

ونجد مثل هذا الازدواج ليس فقط في مختلف فنون التعدين - الطلاء ، اللحام بالنار والصهر ، واللحام بالقصدير وطرق النحاس والذهب والفضة والبلاتين والرصاص - عرف كل ذلك في العالم الجديد منذ مئات السنين قبل كولومب وكذلك نضع في تلك القائمة الطريقة المعروفة بصناعة التماثيل بواسطة الصب او ما يسمى بالفرنسية Cire perdue وبالانجليزية Lost Wax الشمع المفقود : اذ يقوم الصانع بتجهيز ما يريد ان يشكله بالطين ، ويضع فوقه مسحوقا من الفحم الخشبي ، ويضع فوقه شمعا ، ثم يضع فوق الجميع طينا ، تاركا في القاعدة فتحه يخرج منها الشمع حينما ينصهر الشمع . ويقوم العامل بصب الذهب من الفتحة نفسها أو أى معدن ليحل محل الشمع . وحينما يستقر المعدن ويبرد يكسر الغطاء الخارجي تاركا قالبا يمكن استخدامه بعد ذلك . كما يترك لنا نموذجا من التمثال الذي رغب عمل نماذج منه . وأقدم من قام بصب المعادن اولا المصريون القدماء والفينيقيون والحيثيون وجميع شعوب الشرق الأدنى القديم وكذلك التولتيون Toltecs والانكا Nncas ويعتبر سكان بيرو Peru هم المثل الفريد في العالم الجديد لاستخدام المياه في الري العادي وري الأراضي المتدرجة مثلما هو موجود في بعض مناطق بلاد ما بين النهرين ووادي النيل . واستخدمت الجماعات السابقة للانكا في بيرو مجاري المياه فوق القناطر والقنوات في الزراعة كما ان عمليات قطع الحجارة من المحاجر والبناء تشبه كثيرا ما سلكه المصريون القدماء . ووجدت بهذه الأمبراطورية طرق معبدة تتخللها على مسافات متباعدة استراحات وأمكنة للمبيت وامتدت طرق الانكا الى مسافات كبيرة ، بلغت احيانا ثلاثة آلاف من الاميال وسط جبال الانديز Andes الشديدة الارتفاع والاودية العميقة وبها جسور معلقة ، استخدمت فيها حبال من الألياف والشعر عبر هُوّات واسعة .

تعتبر بيرو بلد المتناقضات . فكان للانكا وروادهم تقويم محكم على أجسام فلكية . ووسائلهم في ذلك لم تكن معقدة .

اعتمد الانكا في التراسل والتسجيلات على نظام مركب من حبال معقدة او ما يسمى Quipos فمثلت العشرات بخيط . وتداخل الحبال الملونة يشير الى الاحداث الهامة . والهانكوس والشارس Hankos and CHaaras عبارة عن حبال خاصة خيط بها لآلىء وأصداف أو احجار كريمة ، استخدمت في مسك الدفاتر لكل من الدائن والمدين وكتب الانكا الهيروغليفية .

عديدة هي الملامح في بيرو المؤرخة من العهود السابقة للانكا والتي تشير الى التأثيرات الشرقية وخصوصا النصوص والعلامات التي وجدت على الفخار والمنحوتات والمعادن وقلة من الباحثين هم الذين يقرون وجود صلات بين عشرات من كلمات في اللهجات البيروية ولغات الصين واليابان . ولكن التشابه يظهر انه سطحي ومن السهولة بمكان نقده .

كذلك كان الطب الذي يمارسه البيرويون القدماء يعتبر في زمانهم متقدما تقدما كبيرا فمهروا في الجراحة ، وعالجوا الكسور بعناية ، وعرفوا الكثير من الطرق المختلفة بالبنج وقاموا بعمليات التربنة Trephination كل .

ذلك ، عرف في القرن الرابع قبل الميلاد لكن عرف هذا كله في العالم القديم قبل ذلك التاريخ خصوصاً في مصر القديمة .

ولوحظ في كل من مصر وبيرو في الموميات التي وجدت ، ان كلا من المخ والاحشاء ينظف ويحفظ بأنواع معينة من الاعشاب والطيب . وحفظت الاحشاء في الموميات في مصر الفرعونية في أوان اصطلح على تسميتها Canopic Jars (٢٩) وتلف الجثة في كل من مصر وبيرو بعد أن تجف في القمشة من نسيج الكتان . وعثر في بيرو على موميات محفوظة نتيجة التحنيط ، ولو ان التحنيط الذي مارسه البيرويون ليس مثل جودة التحنيط المصري القديم لكن لا زالت توجد حتى اليوم جثث بجماجمها شعر ، وكثير من هذا الشعر احمر اللون ، ووجود هذا الشعر الاحمر اللون ، وكذلك وجود أقنعة ذهبية خاصة بالموتى كما هو الحال في مصر القديمة ، كل هذا من الامور التي لازالت تحتاج الى تفسير .

خاتمة

بعد الذي قدمنا من نماذج عن وجود بعض ملامح حضارية في الامريكتين تشبه تلك التي وجدت في الشرق القديم ، الا ان هذه النماذج لا تدفعنا الى قبول مبدأ انتشار الحضارة الى الامريكتين في هذه العهود البعيدة في القدم والتي كانت وسائل النقل فيها محدودة . ويميل جمهرة المتخصصين الى ضرورة وجود حقائق شاملة جامعة اكثر من تلك التي كشفت حتى نتمكن من اعطاء رأى اخير في هذا الشأن لان المقارنات التي سبق ان تحدثنا عنها هي مقارنات لحالات فرديه . وعلى ذلك فيجب البحث عن المزيد من الحقائق الثابتة .

ومن الغريب ان الباحثين لاحظوا وجود نباتات مزروعة في العالمين القديم والجديد . لا بد ان الرحالة القدماء حملوا معهم مواد تموينية ، كانت حبوبها بمثابة القنطرة التي تسد الفراغ الخاص بنباتات كل من العالمين القديم والجديد . لكن القوائم التي قدموها لم يأت فيها ذكر القطن والقرع العسلي والبطاطا وجميع هذه النباتات عرفت في العالمين قبل مجيء كولومب فما هو موقف البحث العلمي امام هذه الاشياء التي وجدت في العالمين .

ما زالت نظرية الاتصال عبر برزخ بيرنج لها وجاهتها . فليس من شك ان قدماء سكان امريكا جاءوا اليها عن هذا الطريق ، فسكن الاسلاف منهم امريكا الشمالية واندفعوا الى الجنوب ليقيموا في امريكا الوسطى (ما بين الامريكتين) والظاهر انهم اختلطوا مع غرباء جاءوا عبر البحار . وعلى هذا تتحطم المعارضة التقليدية لهذا الرأى والخاصة بالاتصال البحري السابق لرحلة كولومب . غير أننا لا يمكن تجاهل هذه المطابقات العظيمة في العالم الجديد . ولكن في الامكان ان نتصور ان الرحلات عبر المحيطات ولو أنها صعبة غير انها محتملة في شكلها الطبيعي من جانب الناس احيوا البحر في فجر التاريخ .

* * *

29 — George Posener, Dictionnaire de la civilisation egyptienne paris 1959, pp. 40-42.

التاريخ العربي والإسلامي من خلال المصادر السريانية العراقية

جاسم صكبان علي

تُعَدّ المصادر السريانية من المصادر المهمة في دراسة التاريخ العربي والاسلامي وهي تعكس وجهة نظر النصارى لأنها كتبت بالسريانية التي يجهلها العرب والمسلمون .

وهذا البحث هو محاولة لالقاء الضوء على الطريقة التي تعرض بها المصادر السريانية التاريخ العربي والاسلامي . ومدى اهتمام هذه المصادر بالتاريخ العربي والاسلامي . والجوانب التي تؤكد عليها المصادر السريانية عند كتابتها للتاريخ العربي والاسلامي .

المصادر السريانية هي المصادر التي كتبت باللغة السريانية ، وهي فرع من اللغة الآرامية ، التي كانت لغة سكان سورية وما بين النهرين خلال القرون الثلاثة عشر الأولى لظهور النصرانية .

ومؤلفو المصادر السريانية هم من طبقة رجال الدين النصارى الذين لعبوا دورا « مهما » في شؤون حياة أتباعهم . وقد نقل هؤلاء المؤلفون السريان فصولا بكاملها من موارد تاريخية ورثوها عن أسلافهم ، أو أنهم اختصروا بعض هذه الموارد وأعادوا تنظيمها ثم أضافوا إليها حوادث وقعت في أيامهم أو أنهم جمعوا بعض رواياتهم من المعاصرين لهم والمهتمين برواية الحوادث التاريخية . وخير مثال على ذلك دينوسيوس التلمحري[١]، ميخائيل السوري[٢]، وابن العبري[٣].

---

(١) Dionysius, Tell-Mahre. ed. and trans J. B. Chabot, (Paris, 1895) .

(٢) Michael the Syrian, Chronique de michel Le Syrien, ed. J.,B. Chabot, (Paris, 1899-1901).

(٣) Bar-Hebraeus, The Chronography, trans, W. Budge, (London, 1932).

يعتمد التلمحري على الوثائق المكتوبة التي وصلت اليه إضافة الى الروايات الشفهية التي وصلت اليه عن طريق الآخرين[٤]، وينقل ميخائيل السوري عن التلمحري ثم يضيف الى ذلك ما تمكن من جمعه من وثائق وبعض الروايات عن الآخرين[٥]. ويسير ابن العبري على نفس الطريقة فهو ينقل عن ميخائيل السوري ثم يضيف أمورا كثيرة تمكن من الحصول عليها بجهوده الشخصية[٦].

تتبع المصادر السريانية طريقة الحوليات في رواية الحوادث التاريخية فهي متشابهة في ذلك مع بعض المصادر الاسلامية ولا تعتمد المصادر السريانية الأسانيد في روايتها للحوادث التاريخية ولكن بعضها قد يشير الى اسم المصدر الذي رويت عنه الحادثة وقد لا تشير . والمصادر السريانية لا تروي الرواية التاريخية من مصادر مختلفة وبعدة وجوه كما تفعل معظم المصادر الاسلامية بل تروي الحادثة التاريخية بوجه واحد وكأنها حقيقة مسلم بها .

ولما كان معظم مؤلفي هذه المصادر من طبقة رجال الدين النصارى لذا فإنها اهتمت بالأمور الدينية أكثر من الروايات التاريخية . وعلى كل حال فهناك الكثير من المواد التاريخية وردت ممزوجة مع المواضيع الدينية تسلط الضوء على الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي الاسلامي . وفيها معلومات ثرة عن حالة النصارى في المجتمع العربي الاسلامي اضافة الى احتوائها على معلومات اقتصادية لسياسة الدولة العربية والاسلامية تجاه النصارى[٧]. ويغلب على هذه المصادر العاطفة والتعصب لأن مؤلفيها كانوا من طبقة رجال الدين الذين كرسوا حياتهم لخدمة الكنيسة والعقيدة النصرانية .

ان المصادر السريانية المستعملة في هذا البحث من انتاج سريان عاشوا في العراق فهي عراقية بحتة . وكان للفتوحات العربية فضل كبير على نشاط مؤلفي هذه المصادر لكتابة التاريخ وذلك لأن هذه الفتوحات قد وحدت ما بين النهرين حضاريا ولم تعد مقسمة الى قسمين : قسم للبيزنطيين وقسم للساسانيين ، كما كانت قبل الاسلام .

تروي المصادر السريانية أمورا كثيرة تبرر فيها ظهور الاسلام فيروى بعضها أن نجوما ظهرت في السماء كنذير سوء ينبىء بأن كارثة عظيمة ستحل بالعالم وان الله قد عاقب النصارى بظهور الاسلام لأن النصارى لم يلتزموا بدينهم وسادت بينهم شريعة الغاب[٨] .

---

(٤) W. Wright, A short History of Syriac Literature (London 1894) P. 202.
(٥) Op., Cit., P.

(٦) S. P. Brock, Syriac sources for seventh century History, in Byzantine and Modern Geek studies, (New Jersey, 1976) Vol. 2. P. 23.

وانظر برصوم ، اغناطيوس افرام الأول ، اللؤلؤ المنثور في تاريخ الآداب والعلوم السريانية بغداد ، ١٩٧٦ ، ص ١٢٥ على سبيل المثال انظر : .

(٧) J. Bar-Penkaye, The Chronicle of Bar-Penkaye ed. A. Mingana, Sources Syriaques, (Leipzig, 1908) Vol. I. PP. 173-174.
Dionysius, op-cit., pp. 6-7.
الكندي ، عبد المسيح بن اسحق : The Apology of al-kindi
ed. W. Muir, (London, 1885) pp. 81, 85, 106, 110-111, 116-117, 128-130, 196-197; Bar-Hebraeus, op-,cit., p. 96.

(٨) James of Edessa, The Chronological Canon, ed. E. W. Brooks, in Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesell-scharft, (Leipzig, 1899) Vol. 52. p. 324; Michael, op., cit., p.p. 412, 416, 417.

ولاتروى المصادر السريانية معلومات كافية عند تعرضها للفتوحات الاسلامية عن سير هذه الفتوحات وعن موقف السكان من الفاتحين وعن الانتصارات العسكرية التي حققها الفاتحون وتغفل ذكر الحقوق التي حصل عليها النصارى من المسلمين . وكل ما ترويه هذه المصادر عن الفتوحات الاسلامية هو مجرد اشارات عابرة في حين أن هذه المصادر تبالغ في وصف الجوانب السلبية التي رافقت عملية الفتح وتنسب الى المسلمين أعمال السلب والنهب واراقة الدماء واستعباد الآخرين بدون رحمة[٩] . في حين أن المصادر الاسلامية تزود الباحث بمعلومات مفصلة عن الفتوحات الاسلامية وما رافقتها من أحداث .

وقد يعود عدم اهتمام المصادر السريانية بتفاصيل الفتوحات وبالجانب الايجابي منها لعدة أسباب منها : أن مؤلفي هذه المصادر ، وهم من طبقة رجال الدين النصارى ، لم يرغبوا في أن يطلع النصارى على المبادىء الانسانية التي حملها الفاتحون لئلا يترك النصارى دينهم ويعتنقوا الاسلام . لقد عمل هؤلاء المؤلفون على عزل النصارى عن الاسلام ومبادئه النيرة آملين في اثارتهم ضد المسلمين في الوقت المناسب وذلك عن طريق المبالغة في وصف بعض السلبيات التي رافقت عملية الفتح[١٠] يضاف الى ذلك أن المصادر السريانية لم تكن مستعدة نفسيا لأن تصف ما لحق بالكنيسة « النصرانية » من هزائم أمام انتصارات المسلمين لذا فانها غضت الطرف عن ذكر المعلومات المفصلة عن الفتوحات الاسلامية .

وتستعمل المصادر السريانية ، التقويم الاغريقي والميلادي[١١] في تأريخها للحوادث التاريخية الاسلامية . وتقع في بعض الأخطاء عند تأريخها للفتوحات الاسلامية ، فالتلمحري وميخائيل السوري ، وهما ينقلان عن المؤرخ البيزنطي ثيوفانس[١٢] ، يرويان مثلا « أن فتح الجزيرة كان في سنة ١٥ هـ / ٦٣٦ م »[١٣] في حين تروي المصادر الاسلامية أن فتح الجزيرة كان في ١٨ هـ/ ٦٣٩ م[١٤] ما عدا سيف بن عمر فإنه يروي أن فتح الجزيرة كان في سنة ١٧ هـ/ ٦٣٨ م[١٥] .

---

(٩) مؤرخ مجهول و Bar-Penkaye, op., cit., p. 174;
والتاريخ الصغير ، تحقيق وترجمة بطرس حداد (بغداد ، ١٩٧٦) ص ١٠٤ Solomon al-Basri, The Bee, Trans. E. A. W. Budge (Oxford, 1886) pp. 124-125.

(١٠) مؤرخ مجهول ، التاريخ الصغير ص ١٠٤ . James of Edessa, op., p. p. 324; Bar-Penkaye, op., cit., p. 173.

(١١) عدا ميخائيل السوري فإنه يستعمل التقويم الهجري إضافة الى التقويم الإغريقي والميلادي .

(١٢) Theophanes, Theophanes Chronographia (Bonn, 1839) ed. in Gropus scriptorum, Historiae Byzantnae, (Bonn, 1839). p. 521.

(١٣) Dionysius, op., cit., p. 5., Michael, op. cit., Vol. 2. p. 420

(١٤) البلاذري ، فتوح البلدان (لايدن ، ١٩٦٨) ص ١٧٢ - ١٧٣ ، اليعقوبي ، تاريخ اليعقوبي ، جـ ٢ (نجف ، ١٩٦٤) ص ١٤٠ ، خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق سهيل زكار ، جـ ١ (دمشق ١٩٦٧) ص ١٣٠ - ١٣١ .

(١٥) الطبري ، تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، جـ ٤ ، (القاهرة ١٩٧٠) ص ٥٣ .

وتطلق المصادر السريانية على الفاتحين لفظة « العرب »[(١٦)] وتصف العرب بأنهم جبلوا على الغيرة[(١٧)] وحدة الطبع[(١٨)] والشراسة[(١٩)] والظلم[(٢٠)] وهي تحكم على العرب هذا الحكم القاسي استنادا الى حالات فردية استثنائية نتيجة لأخطاء بعض صغار العمال تلك الأخطاء التي تعرض لها المسلمون أيضا . في حين لم تكن تلك الأخطاء والممارسات غير الصحيحة جزءا من سياسة الدولة العربية الاسلامية .

ومن الأمور التي تثير الانتباه معاملة المسلمين للنصارى خاصة ، ولأهل الذمة عامة ، فالمصادر الاسلامية تروي معلومات مفصلة عن هذه المعاملة سواء أكانت المعاملة جيدة أم غير جيدة[(٢١)] . في حين أن المصادر السريانية تؤكد على بعض الحالات القليلة والنادرة ، والتي لا يقاس عليها ، والتي وردت فيها معلومات عن المعاملات القاسية التي اتبعها بعض العمال والخلفاء مع النصارى وأهل الذمة . وفي أحيان أخرى ، تروي لنا المصادر السريانية معلومات مشابهة لتلك التي وردت في المصادر الاسلامية مما يشير الى احتمال استفادة المصادر الاسلامية والسريانية بعضها من البعض الآخر أو أن كلا المصدرين يغترفان من معين واحد[(٢٢)] .

تؤكد المصادر السريانية على الجوانب السلبية من التاريخ الاسلامي ، فهي تؤكد على حروب المسلمين مع البيزنطيين أو على الحروب الأهلية التي عاشها المسلمون بعد مقتل عثمان . وتحاول المصادر السريانية أن تظهر البيزنطيين بمظهر المسالمين وأن المسلمين هم الذين يبدأون الحروب ضد البيزنطيين لغرض قتل النصارى واسترقاقهم وسلب أموالهم وحرق مزارعهم . وتصف آثار الحروب على النصارى بكثير من المبالغة لغرض كسب عطف القارىء، وكثيرا ما تحاول المصادر السريانية أن تظهر أن انتصار البيزنطيين في بعض الحروب على المسلمين ، مرجعه مشيئة الله ، وأن حروب المسلمين بعضهم مع البعض الآخر يعود الى رغبة الله في عقاب المسلمين لأنهم ظلموا البشرية وانتهكوا الحرمات[(٢٣)] .

وتتكلم المصادر السريانية باسهاب عن المعاهدات الاسلامية ـ البيزنطية التي حصل فيها البيزنطيون على امتيازات كثيرة من المسلمين ولكنها تغض الطرف عن المعاهدات والانتصارات التي حققها المسلمون على البيزنطيين[(٢٤)] .

---

(١٦) James of Edessa op., cit., p. 324; Bar-Penkaye op. cit., p. 175.

مؤرخ مجهول ، التاريخ الصغير ، ص ٩١ .

(١٧) توما المرجي ، الرؤساء ، ترجمة عن السريانية البير أبونا (الموصل ، ١٩٦٦) ص ٢٩ .

(١٨) توما المرجي ، نفس المصدر والصفحة .

(١٩) توما المرجي ، نفس المصدر ص ١٨٩ .

(٢٠) توما المرجي ، نفس المصدر ص ١٣٥ .

(٢١) J. S. Ali, The Christians of the Jazira, 17-132 A. H./638-750 A. D. Unpublished P. HD. thesis (Edinburgh, 1982) pp. 255-281.

(٢٢) J. S. Ali, op., cit., p. 196, 197, 198.

(٢٣) Bar-Penkaye, op., cit., p. 174, Dionysius, op., cit., pp. 4-17.

(٢٤) صفحات متفرقة من المصادر الآتية : ـ

Theophanes, op., cit., Dionysius, op., cit., Michael the Syrian, op., cit., Bar-Hebraeus, op., cit.,

وتصف المصادر السريانية المسلمين عمالا وولاة وخلفاء بأنهم يستغلون مراكزهم السياسية لتحقيق مآربهم الشخصية ، فتروى بأنهم صادروا أموال الناس والرهبان وامتلكوا الضياع[٣٥] . في حين أن المصادر الاسلامية تؤكد على الجوانب الايجابية في علاقة الحكام المسلمين برعاياهم النصارى وغيرهم من أهل الذمة . ومع ذلك فانها تروي بعض الجوانب السلبية في هذه العلاقة مع ندرتها[٣٦] .

وتذكر المصادر السريانية أن المسلمين قاموا باحصاء النصارى أربع مرات لمعرفة عددهم واحصاء ممتلكاتهم ونواحيهم الزراعية ومدخولاتهم السنوية . وتصف هذه المصادر عمليات الاحصاء باسلوب يتصف بالعنف .[٣٧] ولا تروي المصادر الاسلامية الا احصاءين : الأول تم في عهد عمر بن الخطاب ، والثاني تم في عهد عبد الملك بن مروان[٣٨] .

يعتبر التلمحري من أكثر المصادر السريانية اهتماما بعملية الاحصاء السكاني التي ربطها بجباية الضرائب ، اذ يزود الباحث بمعلومات مفصلة ، أكثر من أي مصدر آخر ، في عمليات الاحصاء ووسائل الجباية والهجرة من الريف الى المدينة وعن معاملة عمال الخراج لأهل الذمة وعن وقوع الفلاحين تحت سطوة المرابين[٣٩] . وورد في كتاب الخراج لأبي يوسف وتاريخ الطبري وبعض مؤلفات الجاحظ والمصادر الاسلامية الأولية الأخرى معلومات تؤيد روايات التلمحري[٣٠] . وقد أخطأ التلمحري حينما قال ان أول احصاء سكاني قام به المسلمون لأهل الذمة كان في أيام عبد الملك بن مروان لأن المصادر الاسلامية والمصادر السريانية الأخرى تروي بأن أول احصاء سكاني لأهل الذمة تم في عهد عمر بن الخطاب سنة ١٨ هـ / ٦٣٩ م[٣١] .

ومن الأمور التي تستحق البحث هو كيف تصور المصادر السريانية علاقة الخلفاء المسلمين وولاتهم بكبار رجال الدين من النصارى ؟ وهل كانت الخلافة الاسلامية تتدخل في تنصيب رجال الدين النصارى ؟ تشير بعض الوثائق السريانية الى مدى علاقة الخلافة الاسلامية بأمر تعيين رئيس النصارى ، فيذكر تاريخ جبرائيل أن جبرائيل أسقف طور

---

(٣٥) توما المرجي ، المصدر السابق ، ص ١٧٣ ، ١٩٥ ، ١٩٩ .
Unknown Historian, Asyriac chronicle of the year 864 A. D. ed. and trans. E. W. Brooks in Zaitschrift der Deutschen Morgenlandishen Gesellschaft, (Leipzig, 1897) Vol. 51. p. 584.; Unknown, Historian, chronica Minrota, ed. Cuili, (Paris, 1903) p. 55, Micheel, op., cit., Vol. 2. p. 464.

(٣٦) J. S. All, op., cit., pp. 255-181.
(٣٧) Dionysius, op., cit., p. 10. unknown Historian, Asyriac history of the year 846, p. 582. 583. 584.

(٣٨) عن الإحصاء الأول انظر : ـ أبو يوسف ، الخراج (بولاق ، ١٨٨٥) ،
ص ٢١ ، أبو عبيد القاسم بن سلام ، الأموال ، تحقيق خليل الهراس (القاهرة ١٩٦٨) ،
ص ٨٣ ، البلاذري ، المصدر السابق ، ص ٢٦٦ ، ٢٧١ ، ابن رسته ، الاعلاق النفيسة (لايدن ، ١٨٩١) ص ١٠٥
وعن الاحصاء الثاني انظر : ـ أبو يوسف ، المصدر السابق ، ص ٢٣ ـ ٢٤ انظر

(٣٩) الصفحات الآتية في المصدر المذكور : ١١٣ ، ١٢٠ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ٩٢ـ٩٣ ، ١١٢ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٢٧ ، انظر الطبري ، المصدر السابق ، جـ ٧ .

(٣٠) ص ٢٦٩ ، أبو يوسف المصدر السابق ، ص ٩٨ ـ ٩٩ ، الجاحظ ، رسالة في بني أمية ، تحقيق محمد عرنوس (القاهرة ١٩٣٧) ، ص ٩٨ .

(٣١) Cf. J. S. All., op., cit., pp. 232-233.

عبدين[٣٢] كان قد حصل على عهد من عمر بن الخطاب يخوله حكم اتباعه النصارى[٣٣] . ويفهم من ذلك أن النصارى الخاضعين لحكم طور عبدين قد حصلوا على حكم ذاتي تحت ظل الخلافة الاسلامية في عهد اسلامي مبكر جدا . ويروي ابن المقفع ما يلي : (عندما مات بطريرك أنطاكية ، قال الوليد بن عبد الملك :

« سوف لن أسمح بانتخاب بطريرك للنصارى ما دمت حيا »[٣٤] . ويفهم من النص الأخير أن سلطة تعيين البطريرك النصراني كانت بيد الخليفة في فترة ما بين القرن الأول الهجري .

رغم قيام الخليفة باصدار أمر تعيين كبير النصارى ، فانه كان بامكان النصارى اختيار الرجل المناسب لهذه الوظيفة . يروي المؤرخ البيزنطي ثيوفانوس[٣٥] وعنه أخذ ميخائيل السوري[٣٦] وابن العبري[٣٧] ، أن النصارى سألوا مروان الثاني الخليفة الأموي (١٢٧ هـ ـ ١٣٢ هـ/ ٧٤٤ ـ ٧٥٠م) الموافقة على قيامهم بانتخاب رئيس لهم بعد موت البطريرك اناسيوس في سنة ١٢٧هـ/ ٧٤٤ م فوافق مروان على ذلك وانتخبوا ايوانيس بطريركا لنصارى الشرق (١٢٧ هـ ـ ١٣٧ هـ/ ٧٤٤ م ـ ٧٥٤ م) وكتب مروان الى ولاته يأمرهم باحترام البطريرك وتبجيله .

روى ابن خلدون ما يشير الى حرية النصارى في انتخاب رؤسائهم وان ممارسة الرئيس المنتخب لصلاحياته تتوقف على موافقة الخليفة وكثيرا ما كان الخليفة يوافق على ذلك[٣٧] .

وكان النصارى في بعض الأحيان ينتخبون كبيرهم دون علم الخلافة مما عكر علاقاتهم معها في بعض الأحيان . فقد روى التلمحري[٣٨] وآخرون[٣٩] أن الخليفة العباسي المنصور استفظع البطريرك المنتخب دون علم الخلافة وسأله عن سبب عدم تقديمه طلبا للخليفة لاقرار سلطته على النصارى ، وبعد التحقيق والتحليف عزل البطريرك وعين بطريركا جديدا بدله[٤٠] . واذا كانت المصادر السريانية قد روت هذه الرواية لابراز الجانب السلبي من حكم الخلافة الاسلامية

---

(٣٢) من مدن الجزيرة الفراتية المهمة ومن مراكز النصرانية البطريركية المهمة قبل الاسلام سلسلة من الاضطهادات الفارسية (الساسانية) .

(٣٣) Mingana, A., Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, (Cambridge, 1933) Vol. I pp. 462-463; C. Moss, CataLogue of Syriac printed Books and Related Literature in British Museum. (London, 1962) pp. 381. 558, 1099.

(٣٤) تاريخ البطاركة : منشور في مجلة Patrologia Orientalis Vol. 5. p. 65.

(٣٥) Op., cit., p. 646.

(٣٦) Op., cit., Vol. 2. p. 464.

(٣٧) Chronicon Ecclesiasticum, ed. and trans J. B. Abbeloos and Th. J. Lamy, (Louvain. 1872) Vol. I. p. 310.

(٣٧) ذكره ابن خلدون ، منشور في مجلة A. Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Irland, 1908, Vol. I. p. 467.

(٣٨) Op., cit., p. 70.

(٣٩) Unknown Historian, Asyriac Fragment, ed. R. W. Brooks : ed. in Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen, Vol. 54. (Leipzig, 1900)., pp. 217-220.

(٤٠) Ibid, p. 220. Segal, J. B., Syriac Chronicales as source Material for the History of Islamic people, ed. B. Lewis and P. M. Holt, (London, 1962) p. 252.

للأقليات الدينية فان مخالفة النصارى بعدم أخذ موافقة الخلافة على انتخاب رئيس لهم ، يعني أن النصارى قد أساءوا استعمال الحرية المعطاة لهم في عهد الدولة الاسلامية . ان دراسة حالة النصارى قبل الاسلام أو حالة النصارى الذين يختلفون ملهبيا عن الامبراطورية البيزنطية تشير الى مدى التعسف والحيف الذي كان يعانيه النصارى قبل الاسلام وتحت حكم البيزنطيين المعاصرين للخلافة الاسلامية . ومدى الحرية التي وفرتها لهم الخلافة الاسلامية .

تولي المصادر السريانية الكوارث الطبيعية اهتماما « كبيرا » ، اذ تروي معلومات كثيرة عن هذه الكوارث الطبيعية ، التي تعرض لها رعايا الخلافة الاسلامية أو محاصيلهم الزراعية ، كالفيضانات والجراد والمجاعة والقحط . وهي تتفق مع المصادر الاسلامية في ذلك ، ولكن المصادر السريانية تربط حدوث هذه الظواهر بغضب الله على البشرية لاقترافهم الآثام والذنوب وظلم[٤١] الناس .

وتروي المصادر السريانية روايات لتثبت بها أن المسلمين والنصارى كانوا مبتعدين بعضهم عن البعض ولم تكن هناك أية رابطة اجتماعية تربط بعضهم بالبعض الآخر ، فقد روت هذه المصادر أن الكنيسة منعت المرأة النصرانية من الزواج بالمسلم[٤٢] وفرضت عقوبة الحرمان على من خالف ذلك[٤٣] . وفي حقيقة الأمر فقد كان هذا المنع مجرد حبر على ورق اذ تمت عمليات الزواج بين النصرانيات والمسلمين ولم تقف دونها القوانين الكنسية[٤٤] . وروت المصادر السريانية أيضا ، أن الكنيسة منعت اتباعها من تناول لحوم أضاحي المسلمين[٤٥] . ولعل الغرض من الروايات السالفة الذكر هو توسيع ذات البين بين المسلمين والنصارى لابقاء النصارى في عزلة عن المسلمين لئلا يترك النصارى دينهم ويعتنقوا الاسلام .

وتتفق المصادر السريانية مع المصادر الاسلامية في روايتها للأوامر التي تقضي بعدم قبول شهادة النصراني ضد المسلم ، والأوامر المنسوبة الى عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز والتي تلزم أهل الذمة التقيد بارتداء زي معين لتمييزهم عن المسلمين[٤٦] . ولعل هذا الاتفاق مرجعه أن المصادر السريانية قد أخذت ذلك من المصادر الاسلامية .

وعند ذكر المصادر السريانية لاسم الرسول والخلفاء الراشدين فانها تسميهم ملوك العرب ، ولعلها تفعل ذلك لأنها لاتريد أن تعترف بنبوة محمد (ص) ورسالته ، ولا بخلافة من جاء بعده من الخلفاء المسلمين .

---

(٤١) صفحات متفرقة من المصادر الآتية : -
James of Edessa, op., cit., Dionysius, op., cit., Bar-Hebraeus, The Chronography.

(٤٢) ابن الطيب ، وأبو الفرج عبد الله ، فقه ، النصرانية (لوفان ١٩٥٦) جـ ١ ، ص ٢١١ ، ٢١٢ ،
J. B. Chabot, Synodicon orientale (pairs, 1902) p. 488. Mingana, op., cit., Vol. I. p. 35.

(٤٣) ابن الطيب ، المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ١٦٨ .

(٤٤) ابن الطيب ، نفس المصدر والجزء ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٤٥) ابن الطيب ، المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٢٧
Mingana, op., cit., Vol. pp. 34-35.

(٤٦) J. S. Ali, op., cit., pp. 265-266.

ومما يثير الانتباه في تاريخ التلمحري أن التلمحري يطلق على الأمويين لفظة السوريين وعلى العباسيين لفظة الفرس[٤٧] ، ولعله فعل ذلك لأن الأمويين كانوا في سورية في حين أن التلمحري كان يعيش في تكريت . وأطلق لفظة الفرس على العباسيين لاشراك العباسيين الفرس معهم في الحكم تسامحا أو لأن الثورة العباسية انطلقت من خراسان مركز التذمر الفارسي ضد الأمويين .

تزودنا المصادر السريانية بمعلومات عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية للناس البسطاء وهي تعطي القارىء صورة واضحة عن المشاكل التي عاناها عامة الناس . وقد وردت في بعض المصادر المتأخرة منها مقاطع انتقادية وحتى انتقادية بعنف للعهد الذي يعيشون فيه ، وهذا يعني أن هؤلاء المؤرخين أصبحوا أحرارا ، ليكتبوا ما يرونه صحيحا ، بلغتهم السريانية التي يجهلها المسلمون ، وقد أخذت المصادر السريانية أمورا تاريخية ورد ذكرها في المصادر الاسلامية .

ورغم ما ذكر عن المصادر السريانية من أمور ايجابية فهي غير موثوق في روايتها عن الحوادث الرئيسية في التاريخ الاسلامي ، لأن مؤلفيها كانوا بعيدين عن مسرح الأحداث باستثناء أفراد قلائل منهم . وقد عاش مؤلفو هذه المصادر بعيدين عن المجتمع وبلاط الأمراء والولاة وذلك لمنزلتهم السياسية الدنيا كأقلية خاملة .

يمكن تقسيم المصادر السريانية الى قسمين : مصادر سريانية شرقية ، ومصادر سريانية غربية . ومن أهم المصادر السريانية الشرقية رسائل ايشوعياب الثالث[٤٨] البطريرك النسطوري ت ٣٨ هـ / ٦٥٨ م وتاريخ ابن بنكاية[٤٩] ت القرن الأول هـ/ القرن السابع م وتوما المرجي ت ٢٢٦ هـ / ٨٤٠ م ومؤرخ مجهول[٥٠] ، ومؤلفو الشهداء والقديسين ، وتاريخ ماراليا مطران نصيبين . وهذه المؤلفات غير انتقادية وممزوجة بالخرافات وقصص القديسين ما عدا ثلاثة مؤرخين هم : مؤرخ مجهول الذي يزودنا بنصوص عن الحوادث التاريخية حتى سنة ٥٠ هـ / ٦٧٠ م وله فائدة عظيمة لأنه ألف قبل سنة ٥٠ هـ / ٦٧٠ م بواسطة راهب نسطوري . والمؤرخ الثاني هو ابن بنكاية الذي يهاجم المسلمين هجوما ، عنيفا ، ويتشفى بهم عند حديثه عن الحرب الاهلية التي عاشها المسلمون بعد مقتل عثمان والحرب الاهلية التي رافقت حركة عبد الله بن الزبير . ويزودنا بمعلومات مفصلة ممزوجة بمبالغات من أثر الحرب الأهلية على الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع العربي والاسلامي . وهو المصدر السرياني الوحيد الذي يروي لنا معلومات مفصلة عن المساعدات التي قدمها النصارى للخلافة الأموية أثناء حربها ضد المختار بن عبيد الثقفي .[٥١] والمؤرخ الثالث هو ماراليا مطران نصيبين وهو من مؤرخي القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي . وكتابه الموسوم بتاريخ ماراليا النصيبيني عبارة عن رزمة من الأحداث والتواريخ . انه تاريخ استقرائي . يعتمد مؤلفه على المصادر السريانية

---

(٤٧) Op., cit., pp. 43, 45, 55.

(٤٨) Isho-Yahu III, Liber Epistularum, ed. B. Duval, (Paris, 1905).

(٤٩) من أكثر المؤرخين السريان تأييداً لحكم معاوية بن أبي سفيان انظر ص

The Chronicle of Bar-Penkaye, p. 175.

(٥٠) عاش المؤلف في القرن الأول الهجري . كتب كتابه ما بين سنة ٥٠ - ٦٠ هـ / 680-670

(٥١) ٦٧٠ - ٦٨٠م . وهو على المذهب النسطوري Op., cit., p. 184.

والاسلامية وهو المؤرخ السرياني الوحيد الذي يعرض الروايات التاريخية بأسلوب هادىء بعيد عن العاطفة ، ولذا فمن الصعب معرفة هويته الدينية من خلال تاريخه . يروى ماراليا الحوادث التاريخية بعد أن يسبق الرواية بذكر اسم المصدر الذي استقرأ منه الرواية وهو يفعل ذلك بنهج دقيق مغربل للمصادر(٥٢) .

وأما المصادر السريانية القريبة فرغم قلتها فانها تمتاز بأن أسلوبها تاريخي عميق . وأول هذه المصادر هو تاريخ التلمحري الذي ينتهي عام ١٥٨ هـ / ٧٧٤م . والكتاب عبارة عن روايات مملة مليئة باقتباسات طويلة من الكتاب المقدس ومناجاة السماء ضد آثام الآخرين وأخلاقهم المبتذلة . ومع ذلك فالكتاب يزودنا بصورة واضحة عن تاريخ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي في أرض الرافدين . فهو يصف أرض ما بين النهرين وصفا دقيقا ، مبينا صلاحيتها للزراعة وكيف استغل الفلاحون كل بقعة فيها .

ويصف التلمحري بشيء من المبالغة سوء معاملة العمال للفلاحين مما أدى الى ثورة الفلاحين ضد العمال ويوضح الأساليب التي قمع بها العمال ثورة الفلاحين . ويتكلم بالتفصيل عن المصادرات التي اتبعها الولاة وتدخلهم المستمر في حياة الناس الخاصة . ويعطينا معلومات عن صيادي الأسماك والضرائب المفروضة عليهم . ويصف وصفا دقيقا ، عمليات ختم أعناق الفلاحين وتعاون الدهاقين والموظفين لانجاح عملية ختم الاعناق ويتكلم عن الضرائب التي أثقل بها الفلاحون مما اضطرهم الى الوقوع في ديون التجار وبيع أطفالهم وممتلكاتهم لغرض الايفاء بهذه الديون ، ويبين التلمحري أن عمال الخراج أجبروا الفلاحين على دفع الخراج ذهبا ، بدلا من دفعه عينا(٥٣) . وقد أيد الطبري(٥٤) وأبو يوسف(٥٥) وأبو عبيد القاسم ابن سلام(٥٦) . هذه المعلومات التي هي حالات فردية وليست جزءا من سياسة الدولة .

يروي التلمحري أنه في زيارته لمصر وجد أن جزية أهل الذمة ثقيلة فتوسط لدى والي مصر ، الوالي بجعلها مساوية لجزية أهل الذمة فيما بين النهرين وهي ٤٨ درهما على الأغنياء و ٢٤ درهما على الطبقة المتوسطة و ١٢ درهما على الفقراء(٥٧) . ولا تذكر المصادر الاسلامية هذا التغيير في كمية الجزية المفروضة على أهل الذمة .

وهناك مؤلف سرياني آخر يتناول تاريخ الرها ، يعالج المؤلف تاريخ النصف الأول من القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي ويبدو أن مؤلفه كان معاصرا للأحداث التي وصفها ، ومن المحتمل أنه كان شاهد عيان لبعضها . يروي المؤلف معلومات دقيقة عن المسلمين والصليبيين في الرها وما أصاب المدينة من ذعر وارهاب بسبب تبادل حكم المدينة بين المسلمين والصليبيين . ويلقي المؤلف اللوم على الصليبيين ويقول انهم كانوا وراء هذا الرعب والعنف .

---

(٥٢) ترجم الكتاب الى العربية يوسف حبي . بغداد ، ١٩٧٥ .

(٥٣) Op., cit., pp. 92-137.

(٥٤) المصدر السابق جـ ٧ ، ص ٢٦٩ .

(٥٥) المصدر السابق ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٥٦) المصدر السابق ، صفحات متفرقة .

(٥٧) Segal, op., cit., p. 254.

ويصف المؤلف عملية دخول نور الدين زنكي للمدينة سنة ٥٤٩ هـ/ ١١٥٤ م بطريقة يبين فيها مدى تسامح المسلمين مع سكان المدينة من أهل الذمة . ويروي المؤلف صورا كثيرة من صور التسامح الاسلامي التي عكستها معاملة نور الدين لكبار نصارى مدينة الرها[٥٨] . وقد ورد ما يشابه هذه المعلومات في مؤلف سرياني آخر عاش مؤلفه أيام سقوط القدس على يد صلاح الدين سنة ٥٨٣ هـ/ ١١٨٧م .

يعتبر ميخائيل السوري بطريرك انطاكية ٥٦٢ هـ - ٥٩٣ هـ / ١١٦٦ م - ١١٩٦ م من أهم المصادر السريانية التي اهتمت بالتاريخ الاسلامي . كتب كتبا في التاريخ الديني والمدني العام من أول الخليقة حتى سنة ٥٩٠ هـ / ١١٩٣م الفه بالسريانية في عدة مجلدات وجعل كل صفحة منه ثلاثة أعمدة خص أولها بالتاريخ الديني والثاني بالمدني ودون في الثالث أمورا متفرقة وهي تضم حكايات ونوادر محلية . وهذا القسم هو أهم الأقسام في كتابة التاريخ الاسلامي فقيه يروي أمورا تتعلق بالحصاد والقحط والجفاف والحرائق ومعلومات مفصلة عن العمال المسلمين ورؤساء القبائل العربية والفلاحين وعامة الناس .

وعند ميخائيل السوري أن ظهور الاسلام كان بداية لانقاذ اليعاقبة من استبداد البيزنطيين الذين اضطهدوا النصارى المختلفين عنهم مذهبيا وهو بهذا يعكس وجهة نظر اليعاقبة[٥٩] الذين ينتمي الى مذهبهم . ويقول ميخائيل ان الله عاقب الروم بظهور الاسلام لأن الله :

« لما رأى شرور الروم الذين لجأوا الى القوة فنهبوا كنائسنا ، وسلبوا أديرتنا في كافة ممتلكاتهم ، وأنزلوا بنا العقاب في غير رحمة ولا شفقة ، أرسل أبناء اسماعيل من بلاد الجنوب ليخلصنا على أيديهم من قبضة الروم . وفي الحق أننا إذا كنا قد تحملنا شيئا من الخسارة بسبب انتزاع الكنائس الكاثوليكية منا واعطائها لأهل خلقدونية[٦٠] ، فقد استمرت هذه الكنائس في حوزتهم . ولما سلمت المدن للعرب خصص هؤلاء لكل طائفة الكنائس التي وجدت في حوزتها (وفي ذلك الوقت كانت قد انتزعت منا كنيسة حمص وكنيسة حران) . ومع ذلك لم يكن كسبا « هينا » ان نتخلص من قسوة الروم واذاهم وحنقهم وتحمسهم العنيف ضدنا وان نجد أنفسنا في أمن وسلام »[٦١] .

ويرى ميخائيل السوري ان ما لحق بالنصارى ومزارعهم ومدنهم من التخريب في بداية الفتوحات الاسلامية أمرا « طبيعيا » يرافق كل حرب . ويقول ميخائيل السوري بعد أن استقرت الفتوحات الاسلامية عادت الأمور الى مجاريها الطبيعية وانتعشت الحياة الاقتصادية للنصارى وتمتعوا بكامل حريتهم التي حرموا منها أيام البيزنطيين .[٦٢]

---

(٥٨) Ibid, p. 255.

(٥٩) مذهب نصراني يقول بوجود طبيعة واحدة للسيد المسيح .

(٦٠) مؤتمر ديني عقد في مدينة خلقدونية سنة ٤٥١م ، أصدر عشرين قانوناً عالجت مختلف الأمور التي تهم الكنيسة .

(٦١) op., cit., Vol. 2. p. 410-411.

(٦٢) Ibid.

ويمتاز ميخائيل السوري عن غيره من المؤلفين السريان ، بأنه يزود الباحث بمعلومات مفصلة عن علاقة الحكام المسلمين بمشاهير النصارى ، يرويها بشكل موضوعي لأنه يروي الجانب السلبي والايجابي من هذه العلاقات (٦٣) . وقد ورد ما يؤيد ميخائيل السوري في رواياته عن هذه العلاقات في كتاب الأغاني لأبي الفرج الاصبهاني . (٦٤)

ومن المؤرخين السريان الذين اهتموا بكتابة التاريخ الاسلامي ابن العبري ت ٦٨٥هـ / ١٢٨٦م وهو أحد مشاهير علماء السريان وقد كتب في أمور كثيرة منها التاريخ المدني(٦٥) والتاريخ الكنسي(٦٦) . أخذ عن يعقوب الرهاوي(٦٧) ت ٩٠ هـ/٧٠٨م . وروى عن ميخائيل السوري نقلا « حرفيا » . وأخذ عن تواريخ سريانية وعربية وفارسية . وفي تاريخه المدني يوجه انتقادات عنيفة للاسلام وللرسول محمد (ص) . وقد أمن غضب المسلمين لأنه كتب تاريخه المدني والكنسي بالسريانية التي يجهلها المسلمون . وعندما طلب منه أن يترجم كتابه التاريخ المدني الى العربية ، ترجم الكتاب وحذف منه تلك الانتقادات الموجهة ضد الاسلام(٦٨) . وابن العبري هو المؤرخ السرياني الوحيد الذي كتب في تاريخه المدني أن عمر بن الخطاب كان قد جاء الى الرها ووقع عقد الصلح مع سكانها(٦٩) . في حين لم تذكر ذلك المصادر الاسلامية .

وروى ابن العبري في تاريخه الكنسي أمورا كثيرة تخص العلاقة بين الرسول والخلفاء الراشدين من ناحية وبين النصارى الشرقيين (النساطرة) من ناحية أخرى . فهو يروي ان ايشوعياب الثالث البطريرك النسطوري قد ارسل هدايا للرسول وان الرسول أعطاه عهدا وسلطة لحكم النصارى . وقد حدد الرسول في هذا العهد الى عشر درهما « ضريبة » يدفعها كل نصراني للدولة الاسلامية . وحث الرسول في هذا العهد المسلمين على مساعدة النصارى في بناء كنائسهم وأديرتهم(٧٠) . ولم تذكر المصادر السريانية الأولية والمصادر الاسلامية ما يؤيد ذلك . وعلى كل حال فإن التاريخ الكنسي لابن العبري خصص لدراسة الامور التي تهم الكنيسة المسيحية . وقد أورد ابن العبري معلومات مفصلة عن علاقة كبار رجال الكنيسة النسطورية بالخلافة الاسلامية بأسلوب يظهر فيه النساطرة ، الذين يختلفون عنه مذهبيا انهم يفتقرون الى الكياسة وبعد النظر ، ويظهر الخلفاء والولاة المسلمين بأنهم يميلون الى البطش والتخريب (٧١) .

---

(٦٣) Ibid, Vol. 2. pp. 422, 456-463, 451-452, 449.

(٦٤) الأغاني ، جـ ١١ (القاهرة ، ١٩٦٣) ص ٢٨٢ وجـ ١٢ ، ص ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، جـ ٥ ، ص ١٤٦ .

(٦٥) كتبه بالسريانية ثم ترجمه إلى العربية بعد أن حذف منه الروايات والأفكار التي هاجم بها الرسول محمد ﷺ ورسالته .

(٦٦) كتبه بالسريانية وترجم إلى اللاتينية . ذكرناه في الهامش رقم ٣٧ .

(٦٧) مر ذكره في الهامش رقم ٨ .

(٦٨) اسم الكتاب : مختصر تاريخ الدول .

(٦٩) P. 69.

(٧٠) Vol. 3, p. 118.

(٧١) Ibid., p. 136.

ويمكن أن نستنتج بأن المصادر السريانية تروي من التاريخ الاسلامي الروايات ذات العلاقة بتأريخ الكنيسة مؤكدة على الجوانب السلبية منها وهي ، وان روت بعض الروايات الايجابية من هذا التاريخ فهي قليلة جدا ، وروت بعضها لأجل توجيه الانتقادات للامبراطورية البيزنطية التي خضع لها النصارى والتي يختلفون عنها مذهبيا . ولذا فمن الممكن القول بأن الرأي الذي طرحته الباحثة الانكليزية (P. Crown) والذي تؤكد فيه على الاعتماد كليا على المصادر السريانية في كتابة التاريخ الاسلامي[٧٢] هو رأي متسرع ويحتاج الى إعادة نظر . ولكن يمكن الاستفادة من المصادر السريانية في كتابة التاريخ الاسلامي وخاصة الأمور التي تتعلق بدراسة تاريخ أهل الذمة في ظل الخلافة الاسلامية . وتشكل المصادر السريانية العمود الفقري في أي محاولة لكتابة تاريخ أهل الذمة تحت ظل الخلافة الاسلامية ولكن لا يمكن الاستغناء بأي حال من الأحوال عن المصادر الاسلامية في هذه المحاولة ، لأن الكثير من الأمور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لم ترد بشكل واضح في المصادر السريانية أولم يتل اهتمامها .

***

---

(٧٢) Slaves on Horses (London, 1982) p. 13.

المصادر الأولية المستعملة في البحث(١)

١ - البلاذري ، أحمد بن يحيى ، ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م ، فتوح البلدان ، تحقيق ونشر دي غويه (لايدن ، ١٨٦٦) .

٢ - Bar-Hebraeus (d. 685 A.H./1286 A.D.
A : Chronicon Ecclesiasticum, (Louvain, 1872-1877) ed. and trans. J.B. Abbeloos.
B: The Chronography, trans. W. Budge, (London, 1932)

٣ - Bar-Penkaye, John, (d. 1st century A.H. 7th century A.D.
The Chronicle of Bar-Penkaye, ed. A. Mingana in Sources Syriaques, (Leipzig, 1908) Vol. 1. pp. 1-197.

٤ - إيليا برشينايا ، ت ٤٣٨هـ/١٠٤٦م ، تاريخ إيليا برشينايا ، ترجمه إلى العربية يوسف حبي (بغداد ، ١٩٧٥) .

٥ - Chabot, J.B. (ed.)
Synodicon Orientale, (Paris, 1902).

٦ - Dionysius, Tell-Mahre (d. 231 A.H./845 A.D. Chronique de Denys de Tellmahre, ed. and trans. J.B. Chabot, (Paris, 1895).

٧ - ابن حنوش ، الحسن بن الحسن (ت ٤٠٨هـ/١٠١٧م) .
تذكرة ابن حنوش . . . منشور في مجلة Journal of the Royal Asiatic Society of the Great Britain and Irland (1908) Vol. 1. p. 467.

٨ - ابن المقفع ، ساويرس ، ت القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي .
تاريخ البطاركة منشور في مجلة Patrologia Orientalis Vol. 5. pp. 3-215

٩ - ابن الطيب ، أبو الفرج عبد الله ، ت ٤٣٥هـ/١٠٤٣م ، فقه النصرانية ، (لوفان ١٩٥٦ - ١٩٥٧) .

١٠ - Iso-Yaha III (d. 38 A.H./658 A.D. Liber Epistolarum, ed. R. Duval, (Paris, 1905).

١١ - James of Edessa, (d. 90 A.H./708 A.D. The Chronological Canon, ed. E.W. Brooks in Zeitschrift der Deutschen Morgen Landischen Gesellschaft, (Leipzig, 1899) Vol. 52. pp. 261-327.

١٢ - خليفة بن خياط ، أبو عمر ، ت ٢٤٠هـ/٨٥٤م ، تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق سهيل زكار ، (دمشق ١٩٦٧) .

١٣ - الكندي ، عبد المسيح بن اسحق ت القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي .
Apology of al-KINDI, ed. W. Muir, (London, 1832)

١٤ - المرجي ، توما ، ت ٢٢٦هـ/٨٤٠م ، كتاب الرؤساء ، ترجمة البير أبونا ، (موصل ١٩٦٦) .

١٥ - Michael the Syrian (d. 596 A.H./1199 A.D. Chronegue de Michel Le Syrien, ed. J.B. Chabot, (Paris, 1899-1901).

١٦ - Solomon al-Basri (d. 7th century A.H./13th century A.D. The Book of the Bee, ed. and trans. W. Budge, (Oxford, 1886).

١٧ - الطبري ، محمد بن جرير ت ٣١٠هـ/٩٢٣م ، تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة ١٩٦٠ - ١٩٦٩) .

١٨ - Theophanes (d. 202 A.H./817 A.D.
Theophanis Chronographia, (Bonn, 1839).

١٩ - مؤرخ مجهول ت القرن الأول هـ/السابع الميلادي ، التاريخ الصغير ، ترجمة بطرس حداد (بغداد ١٩٧٦) .

(١) اعتبرت (كلمة) ابن وأبو من أصل الاسم .

٢٠ - Unknown Historian,
Asyriac Chronicle of the year 846 A.D. ed. and trans. E.W. Brooks in Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, (Leipzig 1897), Vol. 51, pp. 569-588.

٢١ - Unknown Historian.
Chronic Miarota, ed. J.B. Chabot and I. Guidi in Corpus Scriptorum christian orum orientalium partis. (Paris, 1903) Vol. 4.

٢٢ - Unknown Historian, Asyriac Fragment. ed. E.W. Brookin Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesell-schrift, (Leipzig, 1897) Vol. 51.

المراجـــــع : -

٢٣ - Ali, Jasim Sagbain,
The Christians of the Jazira 17-132 A.H./638-750 A.D. unpublished PH.D. Thesis (Edinburgh, 1982).

٢٤ - Crown. P. Slaves on Horses (London, 1982).

٢٥ - Mingana, A.
Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, (Cambridge, 1933).

٢٦ - Moss, C.,
Catalogue of Syriac printed Books and Related literature in the British Museum. (London, 1962).

٢٧ - Wright, W.,
A short History of Syriac literature. (London, 1894).

المقــــالات : -

٢٨ - Brock, S.P.,
Syriac sources for the seventh century History ed. in Byzantine and Modern Greek studies (New Jersey, 1976), Vol. 2. pp. 17-37.

٢٩ - Segal, J.B.,
Syriac Chronicles as sources Material for the History of Islamic people, ed. in Historians of the Middle East, ed. B. Lewis and P.M. Holt, (London, 1962), pp. 246-258).

* * *

الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى

رشا حمود الصباح

اذا كان الايمان والروحانية والحياة الاخلاقية لدى الصفوة من المسلمين والمسيحيين قد أشعت قدرا من الضوء المنبعث من ديانتيهما الموقرتين ، فإن الجموع العريضة ، مصممة كانت او محتنة ، وقفت شاهدا على وجود الاسلام والمسيحية وتأثيرهما القوى على التفكير الاجتماعي والسلوك . هذا أمر ربما لا يزال منطويا على الحقيقة بيد أن ما تفردت به فترة العصور الوسطى ، والتي نحددها هنا وفق أغراضنا على أنها تمتد من عام ٦٢٢ م الى عام ١٤٥٣ م كان حلقة الوصل بين هاتين الديانتين والقوتين السياسيتين العملاقتين في ذلك الوقت : الامبراطورية البيزنطية من ناحية والخلافة بتعاقب سلالاتها الأساسية في الشرق الأدنى من ناحية أخرى : الأمويون (٦٦١ ـ ٧٥٠ م) ، العباسيون (٧٤٩ ـ ١٢٥٨ م) ، في القاهرة : (١٢٦١ ـ ١٥١٧) ، الفاطميون (٩٠٩ ـ ١١٧١) ، الأيوبيون (في مصر ١١٦٩ ـ ١٢٥٢) ، المماليك (١٢٥٠ ـ ١٥١٧) ، الروم السلاجقة (١٠٧٧ ـ ١٣٠٧) ، والعثمانيون (١٢٨١ ـ ١٩٢٤) . هذه الحلقة الشريرة من الصراع بين الشرق والغرب في تلك الحقبة كانت قد بدأت قبل ذلك بوقت طويل : الاغريقيون والفرس ، الروم والبارثيون ، الامبراطورية الرومانية الشرقية والامبراطورية الساسانية . لقد تغيرت الأيديولوجية مع الفاتحين العرب المسلمين بينما استمرت العداوة ، وأكثر ما يلفت النظر ان الناس أيضا مسلمين ومسيحيين استمروا يفكرون بلغة الصراع الديني والأيديولوجي ، وتبعا لذلك تخصب خيالهم ورغم ذلك فلم يكن الفرس هم الذين قاوموا العرب المنتصرين ، وانما المسيحيون البيزنطيون على الرغم من تقهقرهم ، وحتى الحدود الجبلية للأناضول . أما على الجانب الاسلامي ، فسرعان ما تحول الحلم باتخاذ القسطنطينية عاصمة للامبراطورية .

ورغم التهديدات العديدة الخطيرة ، فإن الحقيقة الأساسية ، مع ذلك ، هي بقاء القسطنطينية وروما غير محتلتين ، وانتقلت العاصمة الاسلامية من دمشق الى بغداد ثم القاهرة ، وأصبحت السيطرة العربية مجالا للفرس والأتراك . ان صراع الشرق - الغرب في العصور الوسطى قد أنهاه ، أخيرا هؤلاء الأتراك ، عندما شنوا حملتهم عام ١٠٧١ غربا عبر الأناضول . ورغم ذلك ، فقد استغرق الأمر أربعة قرون قبل أن تسقط القسطنطينية بعد الاحتلال العثماني للجزء الاكبر من البلقان إن اهمية هذا الحدث تكمن في أن العديد من المؤرخين يعتبرونه نهاية العصور الوسطى .

لقد ذكرنا الايديولوجيات المختلفة : وقفت بيزنطة مدافعة عن القضية المسيحية ، وحقيقة المسيحية ، بينما وقفت الخلافة ، ومن تولاها من بعد مدافعة عن قضية الاسلام ، وحقيقة الاسلام . لقد نظر الى محمد صلى الله عليه وسلم على أنه ناقل للدين الصحيح [١] من ناحية ، وعلى انه المتمرد الخائن من ناحية اخرى وقد تصوره خيال العامة على هذا النحو . أما المسيح ، فقد اعتبره المسيحيون البيزنطيون الى حد كبير مؤلها ، بينما اعتبره المسلمون نبيا وليس أكثر من كونه رجلا ذا مكانة سامية . وها هنا أيضا لعب خيال العامة دوره ، بيد ان تبجيل المسلمين للمسيح يتناقض بشكل جلي مع الافتراءات المنصبة على محمد صلى الله عليه وسلم من جانب المسيحيين . لقد نظر الى الوحي على انه افصاح من الله عن ذاته من خلال كلمته : من ناحية اعتبر هذا متمثلا في شخص بعينه ، بينما من ناحية اخرى اعتبر متمثلا عبر تعبيرات لغوية محددة راسخة وقوية . ان الجدل الناشيء ، قد عززته شهوة وميل فطرى للمناظرة الجدلية في ذلك الوقت ، كما يمكن لنا رؤيته في القرآن ، واحيانا في الصراعات المسيحية المؤلمة للبيزنطيين وغيرهم فيما بينهم وقد اتخذ الجدل ذاته منحى منطلقا في سرعة وميضه ، وعكس شكلا من أشكال الحرب المقدسة لدى المسلمين ، وشهادة فكرية مقدسة عند المسيحيين .

المسيحيون في الأراضي الاسلامية :

بين هاتين القوتين ، كان هناك مسيحيون يعيشون داخل الأراضي الاسلامية وكانوا في البداية لا يزالون يستخدمون اليونانية في الكتابة . وقد رحب معظمهم بالعرب كمحررين ، اذ أن البطريركية الأرثوذكسية والقوة الامبراطورية البيزنطية كانتا ذات وطأة ثقيلة على القبط ، واليعقوبيين الوحديطبيين [٢] المنشقين ، واللاخلقيدونيين [٣] الأخرين ، لم يهتموا كثيرا ببيزنطة الأرثوذكسية التى عانوا في الحقيقة تحت حكمها ، وسئموا بحق النزاعات وشبه المحاكمات عن المذهب الصحيح للعقيدة المسيحية . ان الأغلبية العظمى من الشرق الأدنى وكل مسيحي شمال افريقيا قد ارتدوا ، ومن بين من بقي على دينه كان السوريون ، القبط الوحديطبيون الأرمن ، والميسوبوتاميون [٤] ، والفرس النسطوريون ، ومن الأغلب المسيحيون السوريون الارثوذكس . لقد عاشوا فيما سمي بـ « التكافل النافع » مع البيئة الاسلامية ، متقلبين ما بين معاناة وأمل نابع من موقفهم غير المستقر كأقلية ، وبين تقلب الحظوظ في غمار الحروب

---

(١) بالعقيدة المسيحية .

(٢) الوحديطبي Monophysite هو القائل بأن للمسيح طبيعة واحدة .

(٣) خلقيدوني Chalcedonian نسبة الى خلقيدونية التى كانت في آسيا الصغرى على البوسفور ، أو بالمجمع المسكوني الذي عقد فيها عام ٤٥١م والذي حرم القول بالطبيعة الواحدة ، وعكسها لا خلقيدوني Non-Chalcedonian

(٤) يطلق اسم شعب Mesopotamia الذي كان يسكن العراق .

لقد كانوا مثار شك حكامهم العرب المسلمين على أنهم طابور خامس فعال . وقد ظلت ثقافتهم في موقفهم المتعزل حية ولكن دون ان تمر بأية محاولات جذرية لا عادة تكيفها وفقا للظروف ، ودون انجاز أية اكتشافات جوهرية ، وأصبحت ، بدلا من ذلك مكبلة بالتقليدية . وفي كفاحهم بغية البقاء ، لعب خيالهم دورا هاما ، فقصصهم الشنعاء عن محمد صلى الله عليه وسلم والاسلام الذى لم يعرفوه حقيقة ، وانما مارسوا احساسا بأنه ليس الا طاغية قد شقت طريقها الى بيزنطة ومن بعد الى الغرب ، حيث شكلت هذه القصص جزءا من صورة كلية سوداء عن الاسلام تناقلها أناس لم يروا مسلما قط(٥) .

ان الطريقة التى نظر من خلالها المسيحيون والمسلمون لبعضهم البعض دون ان يلتقوا ، قد حددها بدرجة كبيرة هذا الموقف من الحرب الدائمة . وخاصة أينما يكون البيزنطيون والعرب هما المعنيان ، فإن الحرب الكبيرة هى الخلفية التاريخية للمناظرات الجدلية الهجومية لكلا الجانبين ، خلافا لشعر الحرب الملحمى حيث يتباهى كلاهما بشجاعته(٦) . وبينما أبقت الجيوش العربية والاسلامية بعضها بعضا فى حالة استعداد ، أو دخلت فى قتال على الحدود فإن صراعا فكريا قد بدأ بعد غزو سوريا ، وتأسيس الدولة الاموية فى دمشق (٦٦١ ـ ٧٥٠ م) يبدو أن المسيحيين هم الذين بدأوا يجادلون المسلمين . وانطلاقا من موقف مهدد ، ومن ممارسة احساس بالاضطهاد ، فقد استطاعوا بهذه الطريقة ان يعوا لنوع من المقاومة حيث عبروا عن أنفسهم من خلال هجوم اساسى مكرس ضد الاسلام فيما يتعلق بالنقاط حيثما تكون أساسيات وجودهم ، أى كيانهم المسيحى ، محك اختبار صعب . لقد نظر المسيحيون ، سواء من عاش منهم داخل الأراضى الاسلامية أو فى بيزنطة ، الى الاسلام فى تلك القرون الاولى ، على أنه بدعة عرفة عن الدين الواحد العظيم الصحيح ولكن تحديدا كبدعة كانت تهدد ذلك الدين الصحيح ، وتلك التشكيكات ، تماما كما فى حالة كثير من المرطقات المسيحية ، فى دحض الاسلام مسألة تمسكة إنما بتصادم والثبات المانعة للبناء الراسخ للاهوت والقانون والأخلاقيات المسيحية .

فى تلك الفترة الاولى وحتى مطلع القرن التاسع ، ربما أمكننا أن نتكلم عن ضغط اجتماعى ـ سياسى ، وحضاري ، وديني من جانب المسيحية داخل الأراضي الاسلامية على الاسلام . تمثل الضغط السياسي ـ والاجتماعى فى دفاع مستميت عن المميزات الممنوحة للمجتمعات المسيحية المختلفة داخل أراضى الدولة الاسلامية وكانت على

(٥) انظر :

Norman Daniel, Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh:Edinburgh University Press, 1960 etc.

قارن المقالة التى كتبها :

James Kritzeck, Moslem-Christian understanding in Medieval time. Comparative Studies in Society and History, Vol. 4 (1961-62), pp. 388-401.

وانظر ايضا مقالة :

Jews, Christian, and Moslems, in The Bridge, ed. by John M. Oesterreicher, Vol. III (New York, 1959), pp. 84-121.

وللموضوع التاريخي انظر :

R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages . Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1962.

(٦) بالنسبة للأدب الجدلي الاسلامي ـ المسيحي والموضوع التاريخي ، فنحن مدينون الى العمل الذي قام به أرمند آبل Armand Abel ومن دور الدين فى العلاقات العربية ـ البيزنطية ، انظر على سبيل المثال :

Marius Canard, Byzance et les musulmans du Proche Orient. London, Variorum Reprints, 1973.

سبيل المثال ، على شكل معاهدات مبرمة بين الفاتحين العرب وبين المدن والمناطق المسيحية التي استسلمت . وقد تمثل الضغط الحضاري في استغلال الموروث الحضاري بأكمله بما يشمل الماضي الزاهر والثقافة المستنيرة في مواجهة من ساده شعور بأنهم ليسوا الا بدو الصحراء أصحاب القدر اليسير من التعليم .

أما الضغط الديني ، من ناحية ثانية ، فقد كان أكثر الضغوط أهمية في سياق موضوعنا الحالي . طرح المسيحيون تساؤلات عن الاسلام ، كان على المسلمين أن يجدوا حلا لها . وبهذه الطريقة اضطر المسلمون الى تحديد موقفهم ، ليس فقط على المستوى الاجتماعي - السياسي كمسلمين تجاه المسيحيين ، ولكن ايضا على المستوى الديني لعلاقة الاسلام ازاء المسيحية . وكانت النتيجة أن تبلورت في فترة الدولة الأموية القضايا الرئيسية للجدل او الحوار الاسلامي - المسيحي لقد اورد المسلمون حججهم الدامغة ضد المسيحيين فيما يتعلق باعتقادهم عن الله قائلين بأن ارادة الله هي مصدر افعال كل البشر ، منكرين ، صراحة ، الاعتقاد بالثالوث ، وفيما يتعلق باعتقادهم عن المسيح ، فإن الكريستولوجيا (٧) القرآنية لم تعترف بالصلب ، وقد أنكروا بشدة أية طبيعة الهية للمسيح . وأما عن اعتقادهم عن الوحي ، فقد امنوا بالنبوة والقانون الالهي ، وصبوا اتهاماتهم على أسس قرآنية على التحريف في العهد القديم والجديد ككتابين مقدسين نزلا على موسى وعيسى ، وقد اعتبرت انتصارات الجيوش العربية الاسلامية بمثابة دليل على عزة الله للاسلام ، ولفت الانتباه غير مرة الى ما ورد في القرآن عن اليهود والمسيحيين وكتابيها المقدسين . كما قالوا بمقولات عن مجيء محمد صلى الله عليه وسلم وردت في الانجيل ، ووجهوا اتهاما بالشرك خاصة الى المسيحيين ، الخ(٨) . ومن

---

(٧) Christology وهي تعني اصلا التعليل اللاهوتي (الثيولوجي) لشخص المسيح وعمله .

(٨) لمسح شامل عن الأدب الجدلي الاسلامي في مواجهة المسيحية ، انظر :

Moritz Steinschneider, Polemische und apologetische literatur in arabischer Sprache, leipzig 1877, repr. Hildersheim: G. Olms, 1966.

(بما في ذلك من اشارات الى المؤلفين المسيحيين) ، انظر ايضا :

I. Goldziher, Ueber muhamedanische Polemik gegen Ahl al - kitab, ZDMG, Vol. 32 (1878), pp. 341-387 (repr. in his Gesammelte Schriften- Collected Works, Vol. II, Hildesheim: G. Olms, 1970, pp. 1 — 47).

وانظر :

Erdmann Fritsch, Islam und Christentum in Mittelater. Beitrage Zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache, Breslau: Muller & Seiffert, 1930.

وانظر :

Georges C. Anwati, O.P., Polemique, apologie et dialogue islamochretiens. Positions classiques medievales et positions contemporaines, in Euntes Docete (Rome, Urbaniana), Vol. 22 (1969), pp. 375-452.

وانظر :

Ignazio Di Matteo, Il tahrif od alterazione della Bibbia secondo i Musulmani Bessarione, Vol. 38 (1922), pp. 64-111, 223-260, Vol. 39 (1923), pp. 77-127.

وانظر :

Di Matteo, la divinita, di Cristo e la dottrina della Trinita, in Maometto e nei polemisti musulmani, Rome, Pont. Inst. Biblicum, 1938.

قارن مع الكتابة الاعتذارية التي كتبها :

D. S. Attema, Enkele hoofdmomenten uit de Mohammed aanse gedachten omtrent het Christendom, Kampen: J.H.Kok, 1956.

تقوم مجموعة حالية من الدارسين ، مسلمين ومسيحيين ، حاليا على اعداد ببليوغرافيا مرتبة ترتيبا تاريخيا للحوار الاسلامي - المسيحي (بأرحب مفهوم) يغطي فترة ١٣٥٠ عاما تقريبا . القائمة الأولى (تشمل من القرن ٧ - ١٠) ظهرت في :

Islamo-christiana (Rome, Pontifico Istituto di Studi Arabi), Vol.1 (1975): Robert Caspar c.s., Bibliographie du dialogue islamo-chretien: les auteurs et les oeuvres du VIIeme au X'eme siecle compris' (pp. 125-176).

القائمة الثانية (القرن ١١ - ١٢) ظهرت في :

Islamo-christiana, Vol. 2 (1976), pp. 187-249.

فيما ثالثة ظهرت في Vol. 3 (1977) وتلى كلها اللاهوت (الثيولوجي) بجامعة ليدن - مركز الوثائق الدراسات التاريخية للعلاقات الاسلامية - المسيحية ، خاصة في فترة العصور الوسطى .

جانب المسيحيين ، لدينا من تلك الفترة الاموية ، معالجة القديس يوحنا للاسلام . في دمشق ، في الفصل ١٠١ من كتابه عن البدع ، وهو جزء من عمله الكبير Pege tes Gnoseos (٩) وقد عزيت اليه أجزاء اخرى عن الاسلام غير أن مصداقيتها موضع شك . نظر القديس يوحنا الى الاسلام على أنه يثير عداوة للمسيح Prodromos tou Anti-christou لقد كانت المشادات بين الفقهيين (الفقهاء المسلمين واللاهوتيين المسيحيين) في سوريا حافزا قويا على تطور الفكر الفقهي الاسلامي بمنحى دفاعي(١٠) .

غير أنه في ظل الحكم العباسي (٧٥٠ ـ ١٢٥٨) ، وخاصة في الفترة الوسيطة من القرن التاسع في ظل حكم خلفاء مثل المأمون (٨١٣ـ ٨٣٣ م) والمتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١م ـ اشتدت موجة من المناظرات الجدلية العنيفة شجعها تشديد الحكام على كون الاسلام أيديولوجية دينية ، والاهتمام المتزايد الذي أولته الدولة لتلك الخلافات والانشقاقات الدينية التي برزت ، وبتدخلها المتزايد . هذا التدخل لم يتعلق بالتعبير العقائدي للمسلم فحسب ، وانما شمل أيضا تعريفا اكثر تشددا للأحكام والتي يمكن طبقا لها وداخل اطار حدودها ، أن توفر الحماية (لأهل الذمة) من جانب الدولة (١١) ، من هذه الكتابات الجدلية الهجومية لكلا الجانبين ، نجد أنها قد استخدما الفلسفة ، خاصة من تناول المنطق الأرسطي والميتافيزيقات ، كما عرفها وطورها المسيحيون في فكرهم اللاهوتي (على سبيل المثال ثيودور أبو قره Theodore Abu Qurra حوالي ٧٤٠ ـ ٨٢٦ م)(١٢) وكما تعلمها المسلمون نقلا عن الترجمات ، بفضل جهود المعتزلة ، الذين نسخوها لصياغتها بغية الاستعانة بها في دفاع عقلاني عن المعتقدات الدينية الاسلامية . لقد استخدمتها الطوائف في الاسلام والمسيحية في مجادلاتهم وتفنيداتهم المتبادلة بنفس الكيفية . في تلك الفترة ، انتقلت المبادرة الى الجانب الاسلامي مرة أخرى على مستويات متباينة . واشتد الضغط على المستوى الاجتماعي ـ السياسي

---

(٩) انظر :

Patrologia Graeca (PG), ed. Migne, Vol. 94, cols. 764-733

(Peri hairese on). The Dialevis Sarrakenan kai Christianou attributed to St. John (PG, Vol. 106, Cols. 1335-1348),

وقد ظهرت نسخة اقصر في PG, Vol. 104, Cols. 1585-1596 وفي كتبها ثيودور ابو قره PG, Vol. 91, Col. 1543

(١٠) انظر :

C.H. Becher, Christhike Palemik und islamische Dogmen bildung (in hio Islamstudien, Vol. 1, Leipzig: Quelle & Meyer, 1924, pp. 432-449).

والذي كان من اوائل الباحثين الذين لفتوا الانتباه الى حقيقة ان الفقه الاسلامي في مراحل تطوره الأولى كان متوقفا الى حد كبير على قضايا اثارها اللاهوتيون المسيحيون . وهذا قد أدى الى العديد من الدراسات المتصلة عن أصل علم الكلام الاسلامي وتطوره ، وهو أمر لا نستطيع الخوض فيه هنا .

(١١) هناك دراسات كلاسيكيات عن موقف الأقليات الدينية المتمتعة بالحماية (أهل الذمة) في الأراضي الاسلامية ، انظر :

Arthar S. Tritton, The Caliphs and their non-Muslim subjects, London, 1930, etc.

وانظر :

Antoine Fattal, Le Statut legal des non-musulmans en pays d'islam (Recherches,X), Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1958, etc.

(١٢) انظر :

Contra haereticos, Judacos et Saracenas varia of Abu Qurrain, PG, Vol. 97, Cols. 1461-1609.

أما النصوص العربية فقد قام بتحقيقها كل من P.S. hath., L. Cheikho وانظر :

G. Graf, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra (Forschungen Zur chr. literatur-und Dogmen geschische X, Heft (314), Paderborn. 1910.

بداية ضد التأثير السياسي والحضاري الايرانيين ، والذي أدى الى سقوط البرامكة في ظل حكم هارون الرشيد عام ٨٠٣ م . وبعدذلك بنصف قرن ونيف ، تزايد ضغط متشابه على المسيحيين الذين أثاروا العداوة نتيجة رفاهيتهم وتأثيرهم الثقافي والاجتماعي . لقد تعرضت المسيحية الى هجوم شديد تحت حكم المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١ م) عبرعن نفسه في استخدام ما أطلق عليه ميثاق عمر ، والذي نظم أوضاع الاقليات الدينية ، وفي رد الجاحظ (٨٦٩ م) العنيف على مقالة دينية كتبها أحد المسيحيين أظهر شروط المسيحيين في هجاء لا لبس فيه ولا ابهام[١٣] . وعلى مستوى حضاري فإن المسيحيين داخل الأراضي الاسلامية كانوا لا يزالون يسيطرون على المسلمين الذين يتلقون عنهم العلم ، وكانوا راغبين في التعلم في مجالات الفلسفة والطب والعلوم ، كما هو الحال من قبل ، رغم أن العرب اعتدوا بأنفسهم على أساس تفوقهم العرقي واللغوي . لقد شهد القرن التاسع هذا ، بحق ، نموا وازدهارا في الأدب العربي مع تطور فعال وتبلور للعلوم الدينية الاسلامية : التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام .

وقد انتقلت المبادرات ، آنذاك الى الجانب الاسلامي على المستوى الديني أيضا ، لقد ذكرنا الجاحظ الذي كتب ما كتب بناء على طلب الخليفة المتوكل واننا لعلى علم بتفنيدات للمسيحية كتبها في نفس الفترة على الطبري (٨٥٥) الذي تحول عن دينه ودخل في الاسلام حوالي عام (٨٥٠) والوراق (حوالي ٨٦٠ م) .[١٤] . وعلاوة على المناظرات الفلسفية . فقد تم الاستعانة بالمجالات الواردة في الكتب المقدسة في ذلك الوقت ومن أمثلة ذلك ما تناوله الطبري ، وهي مجالات دللت على معرفة اسلامية متنامية بالكتاب المقدس للمسيحيين أساسا من خلال المعلومات التي نقلها أولئك المرتدون عن المسيحية الذين دخلوا في الاسلام . ومع ذلك فقد كانت هناك أيضا مبادرات مسيحية . هناك سبع عشرة مناظرة جدلية عنيفة ضد الاسلام كتبها ثيودور أبو قره وحده ، والذي رأى في محمد نبيا آريوسيا[١٥] مزيفا . والى جانب

وهناك رسالة جامعية عن ابو قره يعدها D. Ignace في جامعة لوفان louvain

(١٣) نص الجاحظ رسالة في الرد على النصارى قام بطبعها جي . فنكل انظر :

J. Finkel, Three Essays of Abu Othman Amr ibn Bahr al-Jahiz (Cairo: Salafiyya Press, 1926).

(جي فنكل : ثلاث مقالات لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، مكتبة السلفية : القاهرة ، ١٩٢٦) .

وقد ترجمها بنفسه الى الانجليزية في : JAOS, Vol. 47 (1927), pp. 311-334 وانظر أيضا :

Ch. Pellat, "Christologie Gahizienne", Studia Islamica, Vol. 31 (1970), pp. 219-232.

(١٤) بالنسبة لنص المناظرة الجدلية التي كتبها علي الطبري بعنوان في الرد على النصارى

انظر المحققين :

I.A. Khalife & W. Kutsch in Melanges de l'Universite Saint-Joseph, Vol. 36 (1959), 4, pp.115-148.

هناك نص مقامي لنفس المؤلف كتاب الدين والدولة ، انظر الطبع :

A. Mingana (Manchester, 1923, Cairo: Muqtataf, 1342)

(القاهرة : المقتطف ، ١٣٤٢) . وقد ترجمه الى الانجليزية تحت عنوان :

The Book of Religion and Empire (Manchester, 1922)

جزء من المناظرة الجدلية للوراق : كتاب المقالات ، أعيدت صياغته على أساس نقد يحيى بن عدي ، انظر الطبع والترجمة (غير منشور) :

Armand Abel, Abu Isa Muhammad b. Harun al-Warraq, Le livre pour la refutation des trois sectes chretiennes. Diss. Bruelles, 1949 (unpublished).

(١٥) آريوسي Arianizing ، منسوب الى آريوس وهو كاهن سكندري (في عام ٣٣٦) قال بأن الابن (المسيح) غير مساو للآب (الله) في الجوهر . والآريوسي أحد اتباع آريوس . Arian

هذا الأدب الجدلي العنيف للعرب المسيحيين[١٦] ، فإن هناك أيضا تقارير عن مناقشات حقيقية او مختلقة بين المسيحيين والمسلمين[١٧] . لدينا على سبيل المثال ، تقرير من أصل سرياني عن مجادلة يقال ان البطريريك يوحنا ، الذي ربما ينتمي الى المذهب اليعقوبي ، قد عقدها مع أمير الأجريتيس Emir of the Agamraes وهناك مصدر سرياني آخر يسجل مناقشة تيموثي النسطوري الكاثوليكي Timothy (٧٢٨ ـ ٨٢٣ م) مع الخليفة العباسي المهدي (٧٧٥ ـ ٧٨٥ م) . ومن المحتمل أنها كانت من داخل الأراضي التي استولى عليها البيزنطيون خلال الغزو في بداية القرن العاشر ، ان مناقشة دينية معروفة بين صديقين ، المسيحي الكندي والمسلم الهاشمي ، من المحتمل أنها في أسلوب ذي رنة نسطورية . ورغم أنها عمل أدبي ، فان المناقشة قد دونت في قصر المتوكل ، وتعكس ثقافة عظيمة في المستوى العقلاني والصراحة في التعبير[١٨] .

ومن ناحية أخرى فان الضغوط المبكرة داخل الأراضي الاسلامية من المسيحية على الاسلام ، قد حل محلها ضغط متزايد من الاسلام على المسيحية . وقد ظلت بعض التفنيدات الفقهية الرئيسية للمسيحية باقية كتلك التي أثارها

---

(١٦) بالنسبة للأدب الجدلي المسيحي المكتوب بالعربية ضد الاسلام انظر البيليوغرافيا التي أعدها Moritz Steinschneider والمذكورة في الهامش رقم ٥ ، وانظر أيضا :

E. Graf, Geschichte der christlichen arabischen literatur, 5 Vols. Rome, Citta del Vaticano (Bib. Apostolica Vaticana, Studie Testi), 1944-1953.

(١٧) عن المناقشات الدينية بين المسلمين والمسيحيين في مرحلة بزوغ الاسلام ، انظر :

J. Brugman, Gods dienstgesprekken tussen Christenen en Moslims in de vroege Islam. Leiden: E. J. Brill, 1910.

(١٨) لمجادلة البطريرك يوحنا John انظر :

F. Nau, Un colloque du patriarche Jean avec l'emir des Agareens, Journal Asiatique (JA), Serie II, no 5 (1915), pp. 226-279.

قارن ذلك مع :

H. Lammens, A propos d'un colloque entre le patriarche Jean et Amr. al-As, JA, Serie 13 (1919), pp. 97-110.

بالنسبة لـ تيموث Timoth انظر :

Alphonse Mingana, 'Timothy's apology for Christianity' in Woodbrooke Studies, Vol. II (Cambridge, 1928), pp. 1-162.

(نص سرياني مع ترجمة ومقدمة) .

وانظر لنفس المؤلف :

'The apology of Timothy the patriarch before the Caliph Mahdi', in the Bulletin of the John Rylands Library, Vol. 12 (1928), pp. 137-298.

طبعة نقدية للنص العربي : نشرها

R. Caspar in Islamo — Christiana, Vol. 3 (1977).

وانظر أيضا :

Hans Putman, L'Eglise nestorienne sous le patriarcat due catholicus Timothee! (780-823). Diss. Lyons, 1970.

(رسالة غير منشورة)

نص المناقشة بين الهاشمي والكندي والتي تسمى الطبعة التي بعنوان : «رسالة عبدالله بن اسماعيل الهاشمي الى عبد المسيح بن اسحق الكندي ورسالة الكندي الى الهاشمي» . لندن (١٨٨٠ ، ١٨٨٥ ، ١٩١٢) والقاهرة (١٨٩٥ ، ١٩١٢) . بالنسبة لترجمة جزئية ووصف انظر :

Sir William Muir, The Apology of al Kindy, written at the court of al Mamun (circa A.H. 215, A.D. 830), in defense of Christianity against Islam. London, SPCK, 1882, 1887.

الشيعى الزيدى القاسم ابن ابراهيم (٧٨٥ ـ ٨٦٠ م) والمفكر الأشعرى الباقلانى (١٠١٣م) ومفكر المعتزلة الفقية عبد الجبار (١٠٢٥م)[١٩] .

بيزنطة والاسلام :

خلافا لهذه الآراء المتبادلة والمناظرات العنيفة بين المسلمين والمسيحيين داخل الأراضى الاسلامية ، فقد كان هناك رسل ورسائل متبادلة بين المسلمين العرب والمسيحيين البيزنطيين كما كانت هناك مناظرات عنيفة فيما بينهم أيضا[٢٠] .

---

(١٩) بالنسبة لنقد القاسم بن ابراهيم للمسيحية : كتاب الرد على النصارى انظر المحقق والمترجم :

I. di Matteo, 'Confutazione contro i cristiani dello Zaydita al-Qasim b. Ibrahim, Rivista degli Studi Orientali, Vol. 9 (1922), pp. 301-364.

قارن ذلك مع :

Wilfred Madelung, Der Imam Al-Qasim ibn Ibrahim und seine le hre. Berlin. W. de Giruyter, 1965.

بالنسبة لنقد الباقلاني للمسيحية انظر :

Armand Abel, 'Le chapitre su le Christianisme dans le Tamhid d'al- Baqillan', in Etudes d' Orientalisme dedlees a la memoire de Levi- Provencal, Vol. I (Paris, 1962), pp. 1-11.

وبالنسبة لنقد عبد الجبار للمسيحية انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الخامس : الفرق غير الاسلامية ، والذي حققه م . م . الخضيري (القاهرة ، ١٩٦٥) ص ٨٠ ـ ١٥١ . انظر ايضا مؤلفه تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد ، والذي حققه عبدالكريم عثمان (بيروت ، دار العربية ١٣٨٦ ـ ١٩٦٦ ، جزءان) ص١٩٨ ، يتبع .

قارن ذلك مع :

Shlomo Pines, The Jewish Christians of the early Centuries of Christianity, according to a new source, Jerusalem, Israel Academy of Science and Humanities, 1966.

ولكن ستيرن Stern تصدى للنتائج التي توصل اليها س . بانيس

S. M. Stern, 'Quotation from the Apocryphal Gospel in " Abdel Jabbar' and' Abdel Jabbar's account of how Christ's religion was falsified by the adaption of Roman customs', in The Journal of Theological Studies (Oxford), Vol. 18 (1967), pp. 34-57 and Vol. 19 (1968), pp. 128-185 respectively.

(٢٠) بالنسبة لنظرة شاملة عن الآراء البيزنطية في الاسلام ، انظر :

Erich Trapp in his Manuel II. Palaiologos: Dialoge mit einem 'Perser' (Vienna, 1966), pp. 13-48.

وانظر :

John Meyendorff, 'Byzantine views of Islam', Dumberton Oak Papers, Vol. 18 (1964), pp. 115-132.

وبالنسبة لنظرة شاملة عن الجدل البيزنطي ، أنظر :

Adel-Theodore Khaoury, Les theologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs (VIIIe- XIIIe s.), Paris- louvain: Mauwelaerts, 1969.

قارن لنفس المؤلف :

Polemique byzantine contre l Islam, 2e tirage, Leiden: E.J. Bill, 1972.

وانظر ايضا :

Wolfgang Eichner, Die Nachrichten uber den Islam bei den Byzantinern, Dei Islam, Vol. 23 (1936), pp. 133-162 and 191-244.

وانظر :

Carl Guterbock, Dei Islam im Lichte der byzantinischen Palemik (Berlin, 1812).

(وهو الآن يعد من الكتابات العتيقة الأفكار)

لقد أرسل فيتوس photios ، على سبيل المثال ، في بعثة بيزنطية الى الخليفة المتوكل عام ٨٨٥ ـ ٨٥٦م ، وهناك مراسلة موثوقة بين الخليفة عمر الثاني[٣١] (٧١٧ ـ ٧٢٠م) والامبراطور ليو الثالث Leo III[٣٢] . واننا على معرفة من الفقرة المشهورة من الخطاب الأول الذي أرسله نيقولا الأول Nicholas I the mystikos بطريرك القسطنطينية (٩٠١ ـ ٩٠٧ ، ٩١٢ ـ ٩٢٥ م) حوالي ٩١٣ م الى الخليفة العباسي المقتدر (٩٠٨ ـ ٩٣٢م) في بغداد :

« قوتان متسيدتان ، قوة العرب وقوة البيزنطيين ، تفوقان كل قوة على الأرض ، مثل ضوءين ساطعين في السماء . لهذا السبب الواحد ، اذا لم يكن لسواه ، فقد كان عليهما ان يكونا شريكين واخوة . ان علينا ألا نكون متباعدين ، لأننا منفصلان في طرق حياتنا ، عاداتنا ، وعباداتنا ، مثلما يتوجب علينا ألا نحرم أنفسنا من اتصال بين بعضنا البعض عن طريق الكتابة في حالة تعذر المقابلة شخصيا . هذه هي الطريقة التي يجب ان نفكر ونتصرف في اطارها ، حتى وان لم تدفعنا حاجة شئوننا الى ذلك »[٣٣] .

لقد تلقى الامبراطور مايكل الثالث (٨٤٢ ـ ٨٦٧) Michael III خطابا واحدا على الأقل من أحد الخلفاء يستفسر عن دينه ويدعوه للدخول إلى الاسلام أوكل الامبراطور مهمة الرد الى نكيتاس بيزنطيوس « الفيلسوف » Niketas Byzantios الذي عاش بين ٨٤٢ ـ ٩١٢ م وكتب خطابين ردا على الخليفة خلال ستينات القرن التاسع كما كتب دفاعا عن اعتقاد الثالوث ، أتبعه بتفنيد مطول للقرآن .[٣٤]

درس نكيتاس القرآن من خلال الترجمة الاغريقية ، ولذا فقد فند اثنتي عشرة سورة الأولى ، اضافة الى نهاية السورة ٣٦ . وقد استخدم في عمله هذا الفلسفة بهدف الوصول الى لاهوتية عقلانية وعلى نقيض سابقيه ، فقد اعتبر الاسلام ليس بدعة ضالة عن المسيحية وانما اعتبره دينا مزيفا بالفعل . ولذا ، فقد رفض على سبيل المثال القول بنداء في

(٣١) ربما يقصد الخليفة عمر بن عبدالعزيز .

(٣٢) بالنسبة لبعثة فيتوس Photios انظر :

Francis Dvornik, The embassies of Constantine-Cyril and Photius to the Arabs' in: To Homer Roman Jakobsin.

وهي مقالات مناسبة بظرف السبعين في ١١ اكتوبر ١٩٦٦ .

Vol. I (The Hague: Mouton, 1967) pp. 569-576.

ويشير الخطاب الى عمر ربما من الامبراطور ليو الثالث Leo III الى الخليفة عمر الثاني ، (٧١٧ ـ ٧٢٠) يستفسر عن الدين المسيحي . نسخة ارمنية من هذا الخطاب لا تزال محفوظة وترجمتها ، انظر :

A. Jeffrey, Ghevond's text of the correspondence between Umar II and Leo III, Harvard Theological Review, Vol. 37 (1944), pp. 269-332.

نسخة القصر باللاتينية للخطاب يمكن الرجوع اليها في PG, Vol. 107, cols. 315-324.

اما مصدر التأليف فلم يتم التوصل اليه بشكل يقيني مطلق .

(٣٣) انظر : PG, Vol. III, Col. 288.

(٣٤) بالنسبة للخطابات انظر : PG, Vol. 105, Cols. 807-821 and 821-841.

اما هذا العمل الاكبر :

Anatrope tes ton Arabos Moamet plastographetheises Biblou (Nicetae Byzantini Refutatio Mohamedis).

لقد كتب خلال حكم بيزل الأول Basil I بالنسبة لهذا النص انظر : PG, Vol. 105, Cols. 669-805

اما تفنيد القرآن فيوجد في Cols. 701-805

القرآن لكل من المسيحيين والمسلمين للتضرع في الصلاة معا لذات الاله الواحد . وأنحى باللائمة على الاسلام لاعتناقه فكرة جسدية عن الله ، وهو غالبا ما قال به الجدليون البيزنطيون ، والذى بنى على أساس ترجمة خاطئة للفظة « الصمد » في الآية ٢ « من السورة ١١٢ » من القرآن . ونتيجة لذلك فقد اعتبرت فكرة غير سامية . باختصار ، انتهى الى أن المسلمين والمسيحيين لا يجب أن يصلوا لنفس الاله . وعلى مستوى أقل كثيرا وهو في الحقيقة مستوى مهين ، هناك الكتيب الذى وضع ضد الاسلام في القسطنطينية حوالى ٩٠٩ م ونسب خطأ الى الفس أرثاس Arethas[25] .

ثم ظهرت موجة جديدة من المناظرات الجدلية العنيفة بين المسيحية والاسلام في القرن العاشر . في ذلك الوقت كانت الجيوش البيزنطية قد غزت كالبريا Calabria ، وغزت كريت وقبرص للمرة الثانية ، وخلال حكم رومانوس الأول ليبنوس (٩١٩ ـ ٩٤٤) Romonosl Lepapenos تحركوا عبر آسيا الصغرى مرورا بسيليسيا الى سوريا . في بيزنطة وسوريا ، كتب رسائل أكثر بالاغريقية ضد الاسلام ، الى جانب ذلك ، ازدهر أدب بيزنطى أكثر شيوعا في هذا الموضوع ، والذى ربما أنه قد صيغ بغية استرجاع سكان المناطق التى غزوها مرة أخرى الى الديانة المسيحية . هذه الفترة لا بد وأنها قد كانت فترة لا تخلو من الأمل بالنسبة للمسيحيين الذين عاشوا في عمق الأراضى الاسلامية منتظرين نصرا حاسما للمسيحيين على المسلمين . وقد كتب المسيحيون الذين عاشوا داخل الأراضى الاسلامية عددا لا بأس به من رسائل المناظرات الجدلية خلال تلك الفترة ، من بينها تفنيدات لعالمى لاهوت يعقوبيين . ومما يمكن ذكره في هذا الصدد المناظرات الجدلية التى كتبها الفقيهان الاسلاميان[26] يحيى بن عدى (٨٩٣ ـ ٩٧٤) وابن زرعا (٩٤٣ ـ ١٠٠٨) . ومع ذلك ، فقد اتخذ التاريخ مسارا آخر . فلم ينتصر الأمر على الجبهة دون وقوع انهيار ، وانما تم دفع البيزنطيين الى الوراء أبعد فأبعد ، وقد اتخذ هذا الأمر منحى خطيرا مع وصول الأتراك السلاجقة في أواخر القرن الحادى عشر ، وتغلغلهم المتتابع في عمق الأناضول ، وازعاج الحجاج المتوجهين الى الأرض المقدسة ، لقد هدأ تيار المناظرات الجدلية العنيفة .

تغير الوضع تغيرا له مغزاه مع الحملات الصليبية التى وصلت قبيل عام ١١٠٠ ثم عززت نفسها في موجات متتالية ، الا أنها اختفت بعد ذلك بقرن ونصف . لقد كانت الحملات الصليبية في الأصل شأنا لاتينيا ، غير أن صدى

---

(٢٥) لابد وأن Leo Choirosphactes هو كاتب هذا الخطاب كما تعرف عليه R.J.H. Jenkins انظر مقال John Meyendorff المذكور في تذييل رقم (٢٠) . قارن الترجمة والتعليق اللذين قام بها :

Armand Abel, "La lettre polémique "d'Arethas" a l'emir de Damas", Byzantion, Vol. 24 (1954), pp. 343- 370.

(٢٦) يحيى بن عدي قد كتب المقالات للوراق (حوالي ٨٦١) . بالنسبة لهذا المؤلف ، انظر :

A. Perier, Petito traites apologetiques de Yahya Ben Adi and Yahya Ben Adi: Un philosophe chretien du Xe siecle, both Paris, 1920.

George Graf, Die Philosophie und Gotteslehre des Yahja ib. Adi und spaterer Autoren. Munster, 1910

ابن زرعا قد أورد الاعتلالات البلخي (٩٣١م) والذي استند الى الوراق . وعن ابن زرعا

Cyrille Haddad, 'Isa Ibn Zur'a, philosophe arabe et apologiste chretien, Beirut: Dar al-Kalima, 1971.

هذه الحملات قد انعكس ايضا على ظهور المناظرات الجدلية العنيفة مرة أخرى في الشرق الأدنى . ان المسيحيين العرب أمثال بارتليميو الاديسي (حوالي القرن ١٢) Bartholomew of Edessa .

والياس النسيبي ، وعبد الله الطيب النسطوري (١٠٤٣) وبولس الراهب من انطاكية(حوالي القرن ١٢) قد استطاعوا أن يكتبوا رسالات مطولة ضد الاسلام[٢٧] . من جهة أخرى فإن مسلمين أمثال الغزالي (١٠٥٨ ـ١١١١) والقرافي (١٢٨٥) وسعيد بن حسن (١٣٢٠) ، وابن تيمية[٢٨] وابن القيم الجوزية (١٣٥٠) قد كتبوا تفنيدات مطولة للمسيحية[٢٨] . وتظهر رسالاتهم كل الملامح التي دائما ما تكون سمة أدب المناظرات الجدلية الاسلامية ضد المسيحية : انكار الثالوث وألوهية يسوع ، والاتيان باستدلالات على الصفة النبوية لمحمد بما في ذلك ما هو مستوحى من الانجيل ، واظهار التناقضات والتضاربات في العهد القديم والجديد ، وسوق القرائن الدالة على آيات ومعجزات محمد ، واثبات عظمة وسمو الاسلام ، وادانة للكيفية التي يتم بها ممارسة العبادة والاخلاقيات المسيحية على أساس كونها خاطئة خطأ الاعتقادات المسيحية .

(٢٧) انظر : Barthalomaei Edesseni Elenchus aut Confutatio Agareni (Elenchus A Gareson) - PG, Vol. 104, Cols. 1383-1448.

رغم ان حياة المؤلف غير معروفة ، فانه يفترض ان هذا النص كتب ما بين ١١٢٩ و ١١٤٦ ، عندما كانت اديسا في يدي Frankish ، كان الياس النسيبي Elias of Nisibe ، كان نسطوريا حضريا . وقد ترجم عمله الاساسي الى الالمانية ، انظر المرجع :

L. Horst: Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens, Colmar, 1886.

كان عبدالله بن الطيب فيلسوفا وطبيبا مسيحيا في النصف الأول من القرن الحادي عشر ، ومؤلفا للعديد من الرسالات البيزنطية .

وبالنسبة لـ بولس الراهب ، انظر :

Paul Khoury, Paul d'Antioche, evoque melkite de Sidon (XIIes.) Texte etabli, traduit et introduit (Recherches, XXIV). Beyrouth, Imprimerie Catholique, n.d. (1965).

وعلى درجة اكبر من الأهمية ، خطاب الى المسلمين ، (ص٥٩ ـ ٨٣ ، ترجمة ص١٦٩ ـ ١٧٨) والذي رد عليه ابن تيمية في الجواب الصحيح (انظر التذييل القادم ٢٨) .

(٢٨) انظر :

Al-Ghazali, Refutation excellente de la divinite de jesus-Christ d'apres les Evangiles. Texte etabli, traduit et commente par Robert Chidia, S. J., Paris: Ernest Leraux, 1939.

وانظر :

Franz-Elman Wilms, Al-Ghazalis Schrift Wider die Gatheit Jesu. Leiden: E. J. Bill, 1966.

أما بالنسبة لـ « الرد الجميل » الى الغزالي فلم تثبت حتى انها مختلقة .

انظر :

سعيد بن حسن الاسكندراني : مسالك النظر في نبوات سيد البشر :

بالنسبة للمترجم ومقدمته وملاحظاته ، انظر :

Sidney Adams Weston, JAOS, Vol. 24 (1903) 2, pp. 312-383.

وانظر :

ابن تيمية : الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، ٤ اجزاء ، القاهرة ١٣٢٢/ ١٩٠٥ .

وانظر :

ابن القيم الجوزية : هداية الحيارى من اليهود والنصارى ، القاهرة ١٣٢٢/ ١٩٠٤

أما بقدر ما يعني الأمر البيزنطيين فان تزايدا ملحوظا للمعرفة عن الاسلام يمكن ملاحظته في بيزنطة بعد القرن الحادي عشر ، كما استمرت تقليدية المناظرات العنيفة في الرسائل اللاهوتية مثلما هو الحال في الفصل ٢٨ من Pamhoplia Dogmatike (حوالي ١١٠٠) الذي كتبه ايثيموس زيجابينوس Euthymios Zigabenossوالفصل ٢٠ من Thesauros Orthodious حوالي (١٢٠٠) والذى كتبه نكيتاس اكميتوس Niketas Akomiatаes غير أنه تحت حكم اسرة بيلولوجي Paleologi(١٢٦١ - ١٤٥٣) ظهرت بعض الوثائق الأحدث والرسائل الأكثر اصالة ، والتى منها على سبيل المثال ، ترجمة ديمتروس كيدونوس Demetrios Kydones (حوالى ١٣٥٠) ، دحض القرآن الكريم والاسلام ، والتى كتبها دومنيكان ريكولدس دى مونت كريوس حوالى ١٣١٠ ، Dominican Ricoldus de Monte Crucis بناءا على اساس ملاحظاته الذاتية ومعرفته التي اكتسبها في ميسوبوتيميا Mesopotamia في نهاية القرن الثالث عشر أيضا ، يتبادر الى الذهن الدفاعيات الأربعة Apologiai واللوجوسيات الأربعة Logoiالتى كتبها جوهانس الرابع كانتكيتزنوس Johannes Vi Kantakuzenos تحت اسم القس جوزاف Joasaph(١٣٨٣) مستخدما ترجمة كيدنوس[٢٩] .

ويظل العمل الذى كتبه الامبراطور مانويل الثانى بيليولوجوس Manuel II Paleologos (١٤٢٥) أحد الاعمال ذات الأهمية الكبيرة ، وهو يقوم على محاورات مع تركى (تعسفا سمى « فارسى ») تحت عنوان « شريك حوار » ، والذى اعتبر أعظم الدفاعيات البيزنطية من المسيحية ضد الاسلام[٣٠] . هناك أيضا من نفس تلك الفترة مجادلة جوزيف برنيتوس Joseph Byrennios (١٤٣٠) مع أحد المسلمين ، ودحض اللاهوتى سيمون الثيسلونيكى Symeon Of Thessalonike (١٤٢٩) في مقتطفاته Kata Ethnon[٣١] .

(٢٩) انظر :

Demetrii Cydonii translatio libri fratris Richardi , ordinis praedicatorum, Contra Mohomti Asseclas, PG, Vol. 154, Cols. 1037-1152.

وقد ترجم ديمتريوس كيدونيس الكتاب الى اليونانية من المحتمل بين عام ١٣٥٤ و ١٣٦٠ . وربما ان :

Christianae fidei confessio, facta Saracenis of Kydones (PG., Vol. 154, Cols. 1151-1170).

ربما مصدره نص اصلي لـ ريكولدس دي مونت كروسيس

انظر :

Joannis Cantacuzeni Contra Mahometem Apologiae et Orationes (Apologiai Kai Logoi) PG., Vol. 154, Cols. 373- 692.

محتمل ان هذه النصوص كتبت عام ١٣٦٠م .

(٣٠) تمت المحاورات في انقرة في ديسمبر ١٣٩١ . انظر :

Erich Trapp, Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem Perser (Wiener Byzantinistische Studien, II) Vienna, 1966.

ان هذه الدراسة تحتوي على نظرة شاملة للآراء البيزنطية عن الاسلام . وهي نص منشور في طبعة مع مقدمة وتلخيص للنص . وقد ترجم الحوار السابع . انظر الترجمة :

Theodore Khoury, Manuel II Paleologue: Entretiens avec un musulman, le Contraverse. Introduction, texte critique, traduction et notes (Sources Chretiennes No. 115). Paris, Ed. du Cerf., 1965.

(٣١) انظر :

Asterios Argyriou, Ioseph tou Bryenniou: Meta tines Ismaelitou dialexis. Athens, 1967.

بالنسبة للمقتطفات سيمون ثيسالونيكي

Kata ethnon: Symon of thessalonike

انظر : PG, Vol. 155, pp. 77 - 81.

في هذه الكتابات الجدلية العنيفة ، فان المسيحيين البيزنطيين والعرب المسلمين (أساسا العرب والفرس ، اذ لم يكن هناك بعد أدب جدلي من الاتراك ضد المسيحيين في العصور الوسطى) . قد رأوا بعضهم بعضا خصوما إلداء فيما يتعلق بالحقيقة الدينية . وقد اعتمدت هذه الكتابات أساسا على اللاهوتيين والقانونيين اضافة الى اثنين من الاباطرة وصلا الى نفس النتائج ولكن بنغمة أقل حدة نسبيا لقد تحركوا جميعا في خلفية من الحرب والتوترات السياسية .

ورغم ذلك ، ينبغي الا تعمينا هذه المناظرات الجدلية عن مجالات رحبة من الحضارة السلمية كانت عاملا مشتركا بين المسلمين والبيزنطيين والمسيحيين العرب في ميادين الفلسفة والعلم والتجارة والسفر . وفي سبل الحياة المتشابهة التي عايشوها ، كل في مجتمعه الخاص ، من أمور السلطة والسلوك والنظام الاجتماعي وما الى ذلك . بل هناك ما هو أكثر من ذلك . فقد كتب جرجوري بالماس Geregory Palmas صديق جون كانتكوزنوس John Kantakuzenos بحثا عن سفره[٣٢] (محتمل كأحد السجناء) الى آسيا الصغرى عام ١٣٥٤ ، ومن سيل لاينقطع من الحجاج من بيزنطة ومن الغرب اللاتيني شقوا طريقهم عبر الأراضي الاسلامية الى الارض المقدسة ثم عودتهم . وقد كان هناك الكثير من المعتقدات والممارسات الدينية عند العامة في مناطق مختلفة شارك فيها المسلمون والمسيحيون وحيث اشتركوا في توقير رجال الدين والزهو بهم . مثل هذه الممارسات يمكن أن ينتقلها أحد المجتمعين عن الآخر دون أن يستلزم ذلك تدخل أية سلطة رسمية . يبدو الأمر كما لو أن الدين يمكن اقتباسه على مستوى العامة مثلما هو الحال بالنسبة للحضارة الرفيعة وذلك ، على سبيل المثال ، خلال الترجمات ، على مستوى حضاري واجتماعي أرقى كما حدث في نقل الفلسفة الاغريقية والعلوم من السريانية الى العربية في القرن التاسع ، ومن العربية الى العبرية واللاتينية من القرن الثاني عشر .

الغرب اللاتيني والاسلام :

من المفيد أن نلقي ضوءا جانبيا على العلاقات العربية البيزنطية التي وصفت آنفا ، على ضوء الآراء التي كانت لدى المسلمين والمسيحيين عن ديانة بعضهما البعض ، وعلى الساحة التاريخية والاجتماعية التي برزت فيها هذه الآراء . هذا الضوء الجانبي تدعمه مقارنة في العلاقات بين العرب والغرب اللاتيني ، وآراء كل منهما عن الآخر . هذه العلاقات والآراء اللاتينية كانت متميزة تماما عن تلك البيزنطية .

ان غزو الجيوش العربية للاراضي الرومانية الغربية لم يكن أقل عنفا من غزوها للاراضي الرومانية الشرقية ، وقد احتلت شمال أفريقيا واسبانيا وجنوبي فرنسا وجنوبي ايطاليا ، وأيضا معظم جزر البحر الأبيض المتوسط في القرن الثامن وشطرا من القرن التاسع عشر قرب اكتمالها في الغالب ولقرون قادمة كان لابد من وجود ساتر مائي عبر البحر المتوسط ومثلما هو الحال في الشرق ، فان هذه الأحداث أثارت فزعا في الغرب ، ورغم ذلك فقد استغرق الأمر زهاء ثلاثة قرون

(٣٢) هذا البحث ليه تقييد للاسلام . وقد نشر النص في :

Neos Uellenomnemon (Athens), Vol. 16 (1922), pp. 7 - 21-

قبل أن تتمكن من وجود عداوة واضحة على المستويين الأيديولوجي والديني عبر عنها الفكر والأدب . في ذلك الوقت حقا ، من نهاية القرن الحادي عشر فصاعدا ، نظر الى العرب المسلمين على أنهم أعداء رئيسيون للغرب اللاتيني وللمسيحية ، وإذ بصورة سلبية عن الاسلام قد تنامت في كل مكان متراوحة في درجتها باختلاف المنطقة من صورة سوداء تماما الى صورة قاتمة[٣٣] .

في الحقيقة بينما شنت بيزنطة كامبراطورية واحدة حربا واحدة مستمرة رغم تغيير الجبهات أرضا وبحرا ومعاناتها لضغط روحي متزايد من الاسلام منذ بزوغه ومع تصاعده ، فان الغرب تلقى ضربته مع مطلع القرن الثامن ، وأعيدت الكرة في القرن التاسع ، ثم بدأ يفيق ليحارب حروبا مختلفة في بلاد مختلفة كانت قد استقلت الى حد كبير عن بعضها البعض . فقد تم غزو فرنسا للمرة الثانية في القرن التاسع كما هو الحال في معظم الجنوب الايطالي ، وكما غزا الرومان صقلية ما بين ١٠٦١ ، ١٠٧٢م ومع نهاية اعادة غزو أسبانيا (١٠٦٢ ـ ١١٠٠م) فان الحملة الصليبية للبابوات اكتسبت قوة دفع لدرجة أن الغرب أصبح متقمصا مع آسيا الصغرى ، وسوريا وفلسطين بمملكته اللاتينية ، ومع مصر وتونس ، وأخيرا البلقان . هذه الحملة الصليبية كشفت عن غرب عدواني ، ولكنها مكنت هذه المنطقة التي ما زالت على درجة كبيرة من بربريتها ، من الاتصال على مدى أكثر مع العالم الخارجي ، بما فيه الاسلام وحضارته الأرقى . جدير بالملاحظة أن بيزنطة ، وخاصة الغرب ، بعد أن قطعت في البداية علاقاتها مع شطآن البحر المتوسط المستولى عليها ، عادت فاستأنفت وكثفت علاقاتها التجارية مع الجانب الاسلامي من البحر ، بالنسبة للغرب ، هذا صحيح خاصة من القرن ١٣ فصاعدا ، ولقد عزيت نهضة المدن الأيطالية الى حد بعيد الى هذه الصلات التجارية .

لقد كتبت بيزنطة عددا من المناظرات الجدلية ضد الاسلام في القرن التاسع وربما الثامن فصاعدا ، والتي تناسبت مع حربها الا أنها فشلت في الالمام بمعلومات كافية عن الخصم الكبير . بدأ الغرب بعد ذلك في كتابة جدلياته العنيفة التي توالت في موجات تتناسب صعودا وهبوطا مع الحملة الصليبية ، ولم يكن الغرب بالتأكيد أفضل حالا من حصيلة معلوماته عن الاسلام من بيزنطه حتى القرن ١٢ الميلادى . وكان الدفاع عن المسيحية الذي تحتاجه مثل هذه المناظرات الجدلية ، قد بدأ فقط مع كتابات بيتر دميان Peter Damian (١٠٧٢) وجوتمند من أفيرسا Guitmond of Aversa وقد استغرق الأمر وقتا قبل أن يدرك الغرب حقيقة انكار الاسلام للثالوث الالهي وصلب المسيح . لابد أنه موقف القرن ١١ ، أعادت الجيوش المسيحية غزو الأراضي التي استولى عليها الاسلام قبلا ، هو الذي نتج عنه اهتمام واضح بالأمور الاسلامية وتقنيداته الفكرية كاتجاه متميز عن النبض الصليبي الأكثر عنفا لقد نظر الى الاسلام في العرف اللاتيني ، مع ذلك على أنه في الغالب بدعة منحرفة عن المسيحية وليس دينا مزيفا . لقد أكد جورجي السابع Gregory V11 ان اله الخلق عند الاسلام والمسيحية واليهودية واحد ، وانه طبقا لكل من الديانات الثلاث ، فان الله يبغي الخلاص للمخلوق العاقل[٣٤] .

---

(٣٣) ببليوجرافيا للأدب الغربي في العصور الوسطى والمتأخرة عن الاسلام يمكن الاطلاع عليها في : Norman Daniel, Islam and the West, P.P. 395-408.

(٣٤) انظر : Norman Daniel, Islam and the West, p. 43.

وانه لمثار اهتمام ، حقا ، ان الوعي المتغير ورؤية الاسلام بدأ مع اعادة تمحيص اعتبارات ثيوبولوجية . وقد ظهرت كتيبات لاهوتية لدحض الاسلام مشتقة من اللاهوت الفلسفي أكثر من اعتمادها على الكتب المقدس . فعلى سبيل المثال ، أكمل انسلام (Anselm) مؤلفه Curdeus homo في ١٠٩٨ ، وأهداه وسلمه بيده الى البابا اربن الثاني "Pope urban 11" في ذلك الصيف ، بالقرب من ميدان معركة كابويا Capua وقد استوحى المؤلف كثيرا من مصادره من دحض الآراء المتعلقة بذات الله كتلك التي اعتنقها الاسلام[٣٥] . ومما يخطر على البال للوهلة الأولى اسم بيتر المبجل Peter the Venerable[٣٦] (١١٥٦) وكتابه Corpus cluniacense (ترجمات ١١٤١ - ١١٤٣) بما فيها الترجمة اللاتينية الاولى للقرآن والتي ترجمها روبرت الأكيتوني "Robert of Ketton" كما لايغيب عن البال أيضا توماس أكويناس "Thomas Aquinas" (١٢٢٥ - ١٢٧٤) وبحثه De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos عام ١٢٧٠ ، وأيضا "Summa contra gentiles" والذي لاتاريخ محدد له . ونحن نفكر أيضا في ريموند مارتي "Raimond Marti" (١٢٨٤) الذي كان يعرف العربية ، وبحثه ضد أخطاء القرآن في زعمه عام ١٢٦٠ ومؤلفه Pugio fidei adversus Mauros et Ludaeos الذي كتبه عام ١٢٧٨ ومؤلف روجر بيكون "Roger Bacon" (١٢٩٤) المعنون : Moralis philosophia وأيضا ، Opus tertium .

والى جانب مغزاها الديني والاجتماعي - السياسي فان العلاقات بين الغرب اللاتيني والعالم الاسلامي كانت مهمة جدا على المستوى الحضاري[٣٧] بهذا ان الغرب قد اقتبس معظم أساطيره وقصصه عن محمد والاسلام من البيزنطيين والمسيحيين العرب في وقت الحملات الصليبية مضيفا اليها من خيالاته . فاذا ما كان الاسلام كديانة ، قد نظر اليه على كونه كيانا سلبيا ، فان الشرق لم ينظر اليه من ذات المنظور . وان رؤية أكثر امتدادا الى مناطق اسبانيا وصقلية كانت نوعا من أرض العجائب التي أضاف اليها الخيال الغربي في سهولة معجزات اضافية . وأكثر الأمور أهمية ، مع ذلك ، كان فيما يتعلق بالفلسفة والعلوم والطب والتكنولوجيا ، حيث كان الغرب مستعدا لتلقي التعليم من

(٣٥) انظر :

JuliaGauss, Anselm von Canterbury und die Islam frage, Theologische Zeitschrift (Basel), Vol. 19 (1963), pp. 250 - 272.

بالنسبة لـ : ثيولوجية الأديان ، لـ انسلام ، انظر نفس المؤلف :

Anselm von Canterbury. Zur Bege gnung und Auseinandersatzung der Religionen, Saeculum, Vol. 17 (1966), pp. 277 - 363.

(٣٦) انظـر :

Petrus Venerabilis, Tractatus adversus nefandam sectam Saracenorum libri 13.

انظـر :

Patrologia Latina (PL), Vol. 189, Cols. 659 - 720.

بالنسبة لـ : Corpus cluniacense ، انظر الدراسة الكلاسيكية :

James Kritzeck, Peter the Venerable and Islam, Princeton: Princeton University Press, 1964.

(٣٧) بالنسبة للتأثير الحضاري للاسلام على أوروبا الغربية في العصور الوسطى ، قارن الكلمة الافتتاحية :

F. Sierksma, Een en ander over de moslemse bijdrage a an de westerse bescharing. Leiden, Universitane Pers. 1914.

العرب في صقلية وأسبانيا ، وقد احترم العلم العربي . وان المعلومات التي تم اكتسابها عن طريق الأعمال المترجمة المكثفة التي تمت من العربية والتي غالبا ما كان يتم نقلها عن طريق العبرية الى اللاتينية ، كانت حافزا على ظهور عصر النهضة الأولى في القرن ١٢ ، لقد كان لها تأثير جلي ملموس على التعليم في كل مكان في القرن ١٣ . والى جانب العالم اللاتيني - الاغريقي فقد أمدت أعلام النهضة الأوائل أمثال دانتي Dante (١٢٦٥ - ١٣٢١) وبترارك Petrarch (١٣٠٤ - ١٣٧٤) بحافز قوي . وقد اختلفت العلاقات الحضارية بين الاسلام وبيزنطة اختلافا عن تلك التي كانت بين الاسلام والغرب اللاتيني بسبب التخلف الحضاري للغرب اللاتيني .[٣٨]

الاتجاهات المسيحية - في الشرق والغرب :

ربما يمكننا أن ننظر بشكل جيد الى بعض الأوجه الأخرى للدولة البيزنطية ونقارنها بالأوجه الموازنة لها في الغرب ، واضعين في اعتبارنا ما تضمنته من مواقف دينية ازاء الاسلام .

١ - اذا كانت بيزنطة قد عرفت دولة مركزية واحدة بشكل قوي ، والتي كانت مرتبطة نظريا بالكنيسة الارثوذكسية ، فهناك عدة دول في الغرب شكلت قلة منها جزء الامبراطورية الرومانية المقدسة ، وجدت نفسها في تنافس متبادل ان السلطة المركزية الوحيدة في الغرب كانت سلطة البابا والذي كانت قوته في تزايد مستمر منذ حركة الكلانيك "Cluniac movement" والاصلاح الجريجوري "Gregorian reform" انه لأمر جلي أنه في كل الأمور المتعلقة بالاسلام ، كانت المبادرات البابوية جوهرية . على سبيل المثال ، التوسع في السلطة القضائية الكنسية اللاتينية نحو الجنوب الايطالي وصقلية بعد هزيمة العرب ، والحملات الصليبية . وقد استلزم ذلك دعما لبعثه باربستيرو Barbastro عام ١٠٦٤ وزيارة اربن الثاني Urban الى طليطلة عام ١٠٨٨ ودعوته الى الارتداد الديني في الأراضي التي استعيدت بالغزو والحث على الاهتمام بالاسلام في أوروبا . وفي عام ١٠٩٤ م عندما استنجد اليكيس Alexis طالبا العون ضد الروم السلاجقة في الاناضول .

كان رد البابا عاجلا : دعوة لحملة صليبية الى الارض المقدسة . يصعب حقا الاستهانة بدور البابوات في علاقات الغرب بالاسلام . هذا أمر لايزال واضحا في عام ١٤٥٥ م عندما عرض بيوس الثاني Pius 11 على محمد الثاني "Mehmet 11" أن يخلف الأباطرة البيزنطيين ، ويتولى القيادة الدنيوية على المسيحيين الشرقيين اذا ما أراد ذلك[٣٩] . يصعب على المرء أن يتصور اتخاذ بطريك القسطنطينية لمثل هذه المبادرات .

---

(٣٨) بالنسبة لنظرة شاملة على الترجمات التي تمت ، انظر - على سبيل المثال :

Eugene A. Myer's, Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam (New York: Frederick Ungar, 1964), esp. Ch. 7: The impact of translations on the West' (pp. 78-131).

(٣٩) انظر :

Pius II, Lettera a Maometto II, a cura di Giuseppe Taffanin. Napoli, 4953.

٢ ـ انه بينما استمرت بيزنطة منذ النصف الثاني للقرن الحادي عشر تتعرض للتهديد ولضغط تركي لايلين ، فان الغرب قد حرر نفسه تماما خلال تلك الفترة من سيطرة العرب في ايطاليا ، واسبانيا وجزر البحر المتوسط بالنسبة لبيزنطة ، فان الموقف الوحيدة الممكنة تجاه الاسلام تمثل في الحرب الميدانية والمناظرات الجدلية العنيفة رغم ، أنها ربما خفت ، أحيانا ، في فترات حكم بعض الأباطرة المعنيين وكتاباتهم في حين أن الغرب استطاع أن يتبنى خيارات أوسع من المواقف ، ويسمح بتيارات مختلفة ، بما فيها التيار الحضاري والتبشيري ، في موقفه المواجه للاسلام . كان هناك رجال أمثال وليم الصوري (William)of Tyre Historia rerum in partibus transmarinis gestrarum) والطرابلسي William of Tripoli (Tractatus de statu Saracenorium) وريكولدس ديمونت كرسيسي "Ricoldus de Monte Crucis" الذي كتب تحت عنوان Itinerarium, Confutatio alchorani" حوالي عام ١٢١٠ كمصدر رفيع من المعرفة عن الاسلام(٤٠) قد كان له معرفة بالمسلمين عن قرب ، وقد عمل توماس أكويناس وروجر بيكون في مراكزهما اللاهوتية ، وجمع ريموند ليل Raymond lull (١٢٣٢ ـ ١٣١٦) بين الخاصتين ، وحث المجلس العالي في فينا عام ١٣١١ على تأسيس مدارس للعربية(ولغات شرقية أخرى) للعمل التبشيري بين المسلمين ، والذي باشره بنفسه باخلاص متفان . أما نيقولا الاكيسي Nicolas of Cusa (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) ، فقد اظهر أنه أكثرهم ثقافة ونظرة رومانية في حوار فلسفي De pace fidei (بعد ١٤٥٣) ومؤلفه Cribratio alchorani في عمله الاخير هذا ، يحاول أن يجمع ما يعتقد بانه العناصر المسيحية واللامسيحية في القرآن ، ويعرض نقدا مفصلا ، بناء على أدلة نصية في تلك المواضيع التي يبتعد فيها القرآن عن التعاليم المسيحية .

لقد نبعت وجهة نظره من تفكير رفيع : اذا كان الاسلام شكلا محرفا عن المسيحية واذا كانت المسيحية هي نقطة الانطلاق الحقيقية للاسلام ، اذن فعودة من الاسلام الى المسيحية ، وهذا ما يعني الكنيسة في اعتقاده ، يعد امكانية حقيقية في مؤلفه De pace fidei Cusanus يعبر عن نفسه في الصلاة بلغة لأكثر شمولية . اذ لم يخف الله ذاته حيث يريد أن يفهم فان الناس لن تصيبهم ضالة :

...Nam nemo a te recedit , nisi quia te ignorat . Si sic facere dignaberis , cessabit

---

(٤٠) بالنسبة لهذا Itinerarium انظر مراسا

U. Monneret de Villard, Il Libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Montecroce, Roma, 1948,

قد اعيد ترجمتها من اليونانية The Improbatio alcorani (PG, Vol. 104) وطبعت في Sevilla عام ١٥٠٠ وترجمها الى الالمانية مارتن لوثر Martin Loether تحت عنوان :

Verlegung des Alcoran, Bruder Richardi Prediger Ordens, Wittenberg, 1542.

انظر (تذييل رقم ٦٦)

gladius et odii livor , ct quaeque mala : cognoscent omnes qucmodo non cst nisi religio una in rituum varietate ...[41]

٣ ـ كانت جماعات الرهبان المستجدين التي لعبت دورا هاما في تعليم الانجيل للمسلمين جماعة معبرة تماما عن غرب العصور الوسطى المتأخرة : القديس فرانسيس « St Francis » (١٢٢٦) قام بنفسه في تلك المهمة في مناسبات مختلفة ، الجماعات الفرنسيسية والتي كان ليل lull عضوا فيها من الدرجة الثالثة ، وجماعة دومنيكان التي كان أحد أفرادها ريموند البينفورتي « Raymond of Penyafort » ذو الشخصية المؤثرة في القرن ١٣ في أسبانيا ، ويبدو أن دور الأديرة في الامبراطورية البيزنطية فيما يتعلق بالاسلام كان أقل بكثير من نشاطها في معرفتها .

٤ ـ خاصة في القرن ١٣ و ١٤ فان التصور الرؤيوي للاسلام قد لعب دورا أكيدا في الغرب حتى في الهرطقة الكنسية الاعلى . فقد كان هناك شعور مفعم بالفوران يؤكد نهاية الاسلام التي كانوا يتوقعونها على المدى القريب والارتداد الوشيك لكافة المسلمين[42] . كان هذا في بعض الأحيان ، مرتبطا بفكرة بريستر جون الغومض Prester John وامبراطوريته المسيحية التي ساد اعتقاد بأنها كانت تهدد الاسلام من المؤخرة ، والتي كان على المسيحيين الغربيين أن يتحدوا معها بغية الهزيمة النهائية أو الارتداد عن الاسلام في هذا الصدد ، فانه يعتقد بأن المغوليين أيضا قد لعبوا دورا ، ولذا فقد كان البابوات على اتصال بهم في مناسبات عديدة .

(٤١) نص De pace fidei (and) Cansasius Epistula ad Ioannem de Segobia قد حقق ونشر عن
Raymundus Klibansky and Hilder brandus Bascaur, O.S. B., Nicolai de Cusa De Pace Fidei (Mediaeval and Renaissance Studies, Supplement III), London, The Warburg Institute, University of London, 1956.

الفقرة المقتطفة من ص ٧ من هذه الطبعة . أول ترجمة المانية كاملة قام بها الوسيتي لودفيغ Ludwig Mohler وطبعت تحت عنوان
Left 8 of the Schriften des Nikolaus von cues (ed. Ernst Aoffmann): Uber den Frieden in Glauben - De pace fidei. Leipzig: Meiner, 1943.

انظر الآن النص اللاتيني والترجمة الالمانية التي قام بها
Dietlind (and) Wilhelm Durre: De pace fidei - Der Friede IM Glauben in Nikolaus von Kues, Philosophisch - Theologische Schriften (ed. Leo Gabriel), Vol. III (Wien: Herder, 1967), pp. 705 - 797.

اما (The) Cribratio alchorani فقد ترجمها وعلق عليها بول نيومان Paul Naumann وجوستاف هولشر Gustav Holscher ونشر تحت عنوان
Hefte 6 and 7 of the Schriften des Nikolaus von Cues (ed. Ernst Haffmann): Sichtung des Alkorans - Chribratio Alcoran, Vol. 1 Leipzig - Hamburg: Meiner 1943, 1948, Vol. 2 Leipzig - Homburg: Meiner, 1964.

مقدمة هذا الكتاب (Prologus, Alius prologus, and contents) اللاتيني وترجمها
Dietlind & Wilhelm Durpre as Cribration alchorani - Prufung des Korans in Nikolaus von Kues, Philosophisch - theologische Schriften (ed. Leo Gabriel), Vol. III (Wien: Herder, 1967), pp. 799 - 817.

قارن أيضا المقالة التي كتبها ريشر N. Rescher ومقتطفة في التذييل رقم ٤٤ التالية

(٤٢) بالنسبة للنشاط الفكري للمسيحيين وقوته في القرن الثالث عشر في اسبانيا ، انظر
Robert I. Burns, S. J., Christian - Islamic confrontation in the West: The thirteenth - century dream of conversion, The American Historical Review, Vol. 76, Nr. 5 (Dec, 1971), pp. 1386 - 1434.

لتلخيص هذه المقارنة ، يمكن القول بأن في بيزنطة بعد عام ١١٠٠م ، بالكاد لم يكن هناك أي موقف آخر تجاه الاسلام غير موقف الحرب الدفاعية والتاريخ العسكري يعود بثقله على العلاقة بين هاتين الديانتين : يجب الا يغيب عن ذهن المرء أن المسيحية البيزنطية حتى القرن العاشر والمسيحية اللاتينية حتى القرن الحادي عشر ، قد وجدتا نفسيهما تحاربان من جبهه دفاعية ضد الاسلام . لقد نظر الى العداوة بين البلاد المسيحية والاسلامية على أنها الأعمق غورا ربما كان مرجع ذلك الى عدم وجود طرف ثالث ذي أهمية في الميدان السياسي غيرهما وقد استمدت المعارضة السياسية والعسكرية الدعم وقتها من المبادىء والشعائر الدينية المختلفة والمعايير الدينية الخاصة بالحضارتين والمجتمعين مثل هذه المعايير والشعائر والمعتقدات لم تصبح مجردة عن النظم الاجتماعية فقط ، وانما كانت تشريعا لتلك النظم في علاقتها بالأفكار والقيم المتلازمة . كل مجتمع منها قد نظم داخل اطار الدين ، وكل كان أمة تحددت طبقا لدينها المميز . كان الفكر والمجتمع يستمدان هويتها من خلال الاطر الدينية ، وحقيقة تنوع هذه الأطر اعطى استمرارية لمعارضتها ومن الناحية السيكولوجية ، تصور كل من المجتمعين ديانة الآخر ايديولوجيا . .

ان دراسة واعية لآراء المسلمين والمسيحيين عن بعضهما البعض تظهر سوء الفهم المتبادل حينذاك . وقد لعبت عوامل كثيرة دورها في ذلك بما فيها العوامل العاطفية مثل الخوف من قوة أكثر تفوقا في وجود ديانة وايديولوجية أجنبية . ومنها أن كلا من الجانبين قد فسر ديانة الآخر وفق معاييره الخاصة . فقد رأى الاسلام في أهل المسيحية مؤمنين ضلوا ، ولكن يظل لهم احترام أهل الكتاب بينما رأت مسيحية العصور الوسطى في المسلمين مؤمنين أضلهم الشر والجهل الى حد كبير . ولم يستطع أي طرف أن يضع مقولة الطرف الآخر موضع الحقيقة المطلقة ، لأسباب تستحق مزيدا من التحليل .

على مستوى التكنيك الدفاعي ، لجأ كل من المسلمين والمسيحيين الى كتابيهما المقدسين والى العقل لاقناع أنفسهم بموقف الطرف الآخر . ولكنهم فعلوا ذلك بطرق متباينة . استخدام كل منها كتابة المقدس من حيث المبدأ ضد الطرف الآخر . وكان لدى المسلمين هنا مزية جلية حيث أن محمدا قد عاش في فترة متأخرة عن يسوع حيث أنه وليس يسوع وحده قد ترك كتابا مقدسا . أيضا كان القرآن ككلمة الله ذاته أكبر قيمة من الانجيل الذي شارك المسيح في وجوده على هذه الكيفية . أما فيما يخص العقل فان المسلمين أدركوا بأن الأمور الدينية تسمو عن العقل ولكنهم أيضا قالوا بأن الدين لايصح أن يتناقض مع العقل وأنه لابد من أن يخضع في حد ذاته للتحليل والنقاش المنطقي . وبهذه الطريقة أوردوا مجالات عقلية مفحمة ضد المسيحية ، أما المسيحيون ، فقد اعتقدوا في المبهمات الدينية التي لم يتعذر فقط اخضاعها للعقل ، وانما كانت في الحقيقة متناقضة معه . ولذا ، فقد استطاعوا أن يطوروا المجادلات العقلية ضد الاسلام بيد أنهم عجزوا عن مهاجمته بقوة المنهج العقلاني كما فعل المسلمون ازاء المسيحية . في الحقيقة ، ان عقل الانسان طبقا لمنظور العقيدة المسيحية لايمكن اخضاعه لسيطرة عقلانية ليرى حقيقة المسيحية ، فهذا يحتاج الى نعمة الهية . كانت بالطبع ، فوارق تكاد لاتذكر في هذا الصدد ، وقد استطاعت كل من اللاهوتية الأرثوذوكسية واللاتينية أن تنحو منحى عقليا ، ولكن في عسر ، في موقفها ضد ايمان المسلم .

في الاسلام ، كانت هناك ، ايضا مدارس فقهية مختلفة . ورغم أنه معروف بأن المعتزلة كانوا في طليعة الناظرين الجدليين المهاجين للمسيحية ، فاننا لانزال في حاجة لتمحيص دقيق للتضمينات المحددة لفقهية المعتزلة والأشعرية فيما

يتعلق بتفسيرهم لغير المسلمين . وفي الحقيقة للتضمينات الفقهية القرآنية والخطوط الفقهية في الحديث على كل فان الاسلام بمقولة كونه الدين ذا السبيل العظيم ورأي الديانات الأخرى بما فيها المسيحية تعتمد أساسا على مبالغات عن الاسلام في عدة نقاط بعينها .

هناك مشكلة اضافية في العلاقة بين المسيحيين والاسلام تمثلت في أن المسلمين اعتبروا القرآن محيطا بكل ما يحتاج المرء معرفته عن المسيحيين وصفيا كان أو تقييميا ، حتى ان مزيدا من الدراسة عن المسيحية نادرا ما شكل ضرورة . أما المسيحيون فلم يستطيعوا من جانبهم أن يراجعوا كتابهم المقدس ، بشأن الاسلام ، لقد كانوا في جهل تام ومضطرين لدراسته . وعلى المستوى الفكري كان هناك مفكرون جهابذة أمثال ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) والغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١) لم يستطع اللاهوتيون البيزنطيون مجاراتهم ، واستغرق اللاتينيون وقتا حتى توفر لديهم مفكرون على شاكلتهم قادرون على استيعاب ابن باجة أو ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) .

أما فيما يخص مجموعات الأقلية الدينية التي كانت موجودة ، فربما تكلمنا عن التعصب البنيوي لدى كلا الجانبين ، بينما لايغيب هنا أن سياسة التسامح الديني قد امتزجت بعدم التحيز من جانب المسلمين وتسامح حقيقي في مجالات فردية من جانب المسيحيين ، مثلما حدث تحت حكم ملوك النورمان في صقلية ، أو في ظل شخص نادر مثل فردريك الثاني ، Frederick 11 ، وأما الاعمال للاقلية الدينية فقد كان التظاهر بعدم رؤية الأقلية ودينها وتحاشي أي اتصال قوي بها ، على الجانب الأساسي ، لم تحدث اساءات للمتحول الى دين آخر ، أو اضطهادات من قبل الدولة ، ولم يكن هناك ، اطلاقا ، اي قمع منظم في تصنيف المسيحيين داخل الأرض الاسلامية ، الا في ظل ولاية الحاكم بأمر الله (٩٨٥ ـ ١٠٢١) ، الذي كانت حاشيته القريبة تعتبره مخبولا . وفي الجانب المسيحي كان الموقف أكثر عدوانية ، الا أن معظم المسلمين كانوا يتركون أراضيهم حالما يغزوها المسيحيون . غير أنه في القرن السادس عشر حدث اضطهاد المسلمين في أسبانيا وكان التعصب البنيوي يوحي بأن أحدا لم يحاول ان يعيد عن طريق التأمل مسائل الحقيقة على ضوء وجود الآخر أو مقولاته ، ولكنه أيضا يوحي بالاعتراف بحق كل منها في أن ينظر اليه طبقا لقانونه الديني ذاته على الرغم من القائلين بأن المسيحيين لم يحترفوا يوحي الاسلام في توجهه نحو المسيحيين وظل يتعامل في اطار حدوده تناسبا مع نواميسه ، بينما المسيحيون قد سعوا الى نهج تبشيري ضد الاسلام في الفترة المتأخرة من العصور الوسطى . وربما أحسنا الافتراض بأنه منذ القرن الحادي عشر فصاعدا ، أصبح ينظر الى أوروبا أكثر فأكثر على أنها مصدر الازعاج الأول ، ثم كمصدر تهديد متزايد للحياة يشعر بأنه العالم المتحضر : وهو أمر شبيه ، بنظرة البيزنطيين الى الغزوات العربية في القرن السابع أو بنظرة في هذا الصدد الى البربريين اللاتينيين في بداية القرن الثالث عشر .

اللاتينيون والبيزنطيون :

في الحقيقة عندما نتكلم عن العلاقات المختلفة بين الاسلام والغرب ، وبين الاسلام وبيزنطة ، والآراء المختلفة المنبثقة عن هذه العلاقات فان علينا أن نقول كلمة ، أيضا ، عن العلاقات بين المسيحية الشرقية والغربية ، والاتجاهات التي تولدت عنها . لسوء الحظ وان كان الأمر مشوقا من وجهة نظر تاريخية ، فان المسيحية الرومانية

والبيزنطية وقد وقفتا متباعدتين ككيانين خضع كل منهما لنفس التحدي من قبل العرب ـ ومن بعد الاتراك ضد بيزنطة ـ والاسلام ، ولكن في عزلة عن بعضهما البعض . من المؤكد أن الغرب قد اقتبس جزءا من اسلحته الفكرية في المجادلات والأساطير في علاقته مع الاسلام من البيزنطيين ولكن بيزنطة قلما تلقت أي شيء من الغرب ، فالحملات الصليبية رغم أنها هبت استجابة لطلب العون من قبل الامبراطور ، كانت شأنا غريبا ، وأن التوترات التي نجمت بين بيزنطة وروما قد زادت فقط نتيجة لها . في الحقيقة تلقت بيزنطة عام ١٢٠٤ رصاصة الرحمة ليس فقط من الاسلام ولكن من الغرب ، وهكذا شلت في مقاومتها ضد الاتراك . هناك سبب لافتراض أن النقاش الذي ثار في كيفية ما سيكون بعد الموت والذي أشعله البيزنطيون نظر اليه في روما على أنه ما بعد الطوفان apres tout نظرا لاختفاء هؤلاء المسيحيين الذين أنكروا المقولات البابوية .

ان خيالنا ربما يقع في شرك اذا فكرنا في المنحى الذي كان يمكن أن ينحوه تاريخ التوسع الاسلامي في حالة عدم وقوع الانشقاقات الكنسية عام ١٠٥٤م ولم يحدث ذلك الانشقاق بين الشرق والغرب ، وما هية الآراء التي كان يمكن أن يطورها المسلمون والمسيحيون على طول البحر المتوسط عن بعضهما البعض في تلك الحالة . ومن ناحية أخرى ، فان المسيحية لم تكن متجانسة التكوين لأن حقائق الاسلام كان يمكن استيعابها في يسر بطرق مختلفة ، وكان يمكن توفر فراغ المزيد من التصور في الغرب فيما بعد .

البيانات المشتركة

حتى الآن ، تتبعنا أصل الآراء المختلفة التي اعتقدها المسلمون والمسيحيون عن بعضهما البعض في أوقات وأماكن متباينة خلال فترة العصور الوسطى . وقبل أن أنهي هذه الدراسة . أود أن أصحح منهج البحث من الجانبين . فالنسبة لتحليل أكثر عمقا ، نجد أن ما شعر به الأطراف المتنازعة على أنه خصومة مطلقة ، يبدو وقد أغرق في افتراضات وآراء مسبقة شارك فيها المسلمون والمسيحيون الغربيون والشرقيون[٤٣] . وهكذا ، يمكننا الحديث عن رابطة مشتركة ومحددة تظلل المواقف التي بدت للوهلة الأولى على انها عداوة شديدة . وهذا يتطلب مزيدا من التمحيص ، ولكن أود اخضاع هذه الافتراضات الجدلية في مجملها لمنظور أكثر شمولية .

هناك في المقام الأول بنيان مشترك من ايمان باله واحد ، ومن اعتقاد بأن هذا الاله يدلل على ارادته عن طريق قضايا معروفة محددة وسيطرته على الوجود كله ومن فكرة الدين الواحد الصحيح الذي يسمو عن كثير من الهرطقات ومن وجود أقوام Nationes يرون أنهم يعيشون في كنف حماية الهية . تجمعت عناصر هذا البنيان في عدة نواح وبعدة آراء ثيوبولوجية . ولكن هذه التمايزات في التحليل الأخير ، كانت فقط ممكنة لأنه كان هناك بنيان ديني واحد مشترك ، واطار فلسفي واحد ، واحتكام واحدللاحداث التاريخيةكدليل على حقيقة الايمان . وقد كان الناس المعنيون أنفسهم

(٤٣) هذه الافتراضات والآراء ، المسبقة لفت اليها الانتباه ، على سبيل المثال :

Gustave E. von Grunebaum, Parallelism, convergence, and influence in the relations of Arabs, Byzantine philosophy, literature, and piety, Dumberton Oak Papers, Nr. 18 (1964), pp. 89 - 112.

مثل هذا المنهج يمكن أيضا تطبيقه على أسبانيا وحروب ايطاليا في العصور الوسطى مع صقلية وعلى الفكر الفقهي والفلسفي الذي قام به المسلمون في العصور الوسطى ، واللاهوت وفلسفة المسيحيين الشرقيين والغربيين . وربما انه مفيد القيام بعملية أفضل للانماط الحضارية والاجتماعية المشتركة والمحددة .

مدركين في بعض الأحيان لهذه الحقيقة . وحاول المسيحيون توضيح وتفسير الوحي بواسطة العقل الفلسفي المبني على آراء أرسطو وأفلوطين ، وكان الايمان بالنسبة لهم ينطوي على مبرر لوجوده ولذلك كانوا ينظرون الى Ratio fidei وبالاضافة الى هذا ، لجأوا الى نواميس الكنيسة وقوتها ، مرئية مثل الدولة المسيحية كنقطة جدل لحقيقتهم . أما المسلمون فقد دافعوا عن الوهية الله ووحدانيته وتفرده ضد انتهاك جائر وهكذا لجأوا الى هجوم عقلاني على النص الانجيلي وعلى مبهمات الايمان كما آمن بها المسيحيون ، وكان موقفهم العام اتخاذ القرآن نقطة انطلاق ، وقبول المجادلات القائمة على أسس عقلية فقط .

ولكن أيا ما كان الخلاف بين المواقف التي اتخذها المسلمون والمسيحيون فيما يتعلق بعناصر البناء الديني ، فإنهما على السواء شعروا بداهة بوجودهم وحقيقة معتقداتهم فيما يخص هذه العناصر . وربما يكون صحيحا من وجهة نظر فلسفية ، القول بأن آراءهم المختلفة عن الحقيقة هي التي جعلتهم يختارون ويفسرون هذه العناصر بطرق مختلفة ويرون بعضهم البعض من جوانب مختلفة بالمثل .

إن وجود مثل هذا البناء المشترك لا يغير من الواقع شيئا وانما هو بالفعل يشرح الحقيقة القائلة بأنه كان يختمر في وعيهم ان هناك تعارضا واضحا وكاملا بين المسلمين والمسيحيين . إن الصراع العسكري المستمر ، والذي اوقفته فقط بضع هدنات عارضة ، يجب ألا ينظر اليه فقط على ضوء الايديولوجيات الدينية كمبدأ ، ولكنه أيضا على اساس العلاقة السياسية لقوتين كبيرتين . ووفقا لنظرة خبراء مماثلة ، فإن كثيرا من الانتصارات الحقيقية لطرف على آخر كانت تفسر على اساس الحقد الطبيعي للبربريين على حضارات أرقى وثروات أكبر .

ان المجادلات العنيفة كان يمكن ان تجد لها مكانا ، غير أنه في نفس تلك الفترة تبلورت في الغرب جملة متنوعة من الاتجاهات . وقد لوحظ أنه من عام ١١٠٠ إلى عام ١٢٥٠ بدأ اكتشاف حقيقي واستيعاب للتراث الحضاري العربي يأخذ مكانه في الغرب . هذا يتبعه فترة امتدت من ١٢٥٠ الى ١٤٠٠ ، من الخرافات المفرطة جدا عن محمد والاسلام ، بينما من عام ١٤٠٠ فصاعدا ، اصبح الغرب مشغولا بمشاكل اخرى وكانت هدأة في الاهتمام بالاسلام[٤٤] . فقط بعد سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ يمكننا أن نرى إحياء للمناظرات الجدلية العنيفة من المسيحية ضد الاسلام[٤٥] في أوروبا والتي كان عليها لمدة قرنين ونصف من الزمان أن تواجه قوة تركية اكبر .

---

(٤٤) انظر :

Nicholas Rescher, Nicholas Rescher, Nicholas of Cusa on the Qur'an: A fifteenth - century encounter with Islam', The Muslim World, Vol. 55, No. 3 (July 1965), pp. 195 - 202.

التوقيت الزمني في ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٤٥) لما كان في الغرب بعد الاصلاح والاصلاح المضاد ، فان الكتابات الجدلية المسيحية ضد الاسلام استمرت في الأراضي الاسلامية . وقفط على بانا ، على سبيل المثال ، انستاسيوس جورديوس Anastasios Gordios (حوالي ١٦٥٥ ـ ١٧٢٩) والذي كتب عنه استيروس ارجيروس Asterios Argyrios رسالة غير منشورة :

Sur Mahomert et contre les Latins. Une aeurre inedite d'Anastasios Gordios, religieux et professeur grec (XVIIe - XVIIIes.). Edition critique ... etc., 2 vols., Strasburg, 1967.

انظر :

A. Argyrios, Anastasios Gordios et la polemique anti - islamique post - byzantine, Revue des Sciences Religieuses, 43 Anne'e (1969), pp. 58 - 87.

٥ ـ بعض الموضوعات الخاصة :

أ ـ اسبانيا :

بينما كانت الأقليات المسيحية في الشرق العربي مستقلة إلى حد كبير فإنها لم تشارك كثيرا في الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى كما فعل اليهود ، وقد شكلوا بالفعل خطرا فعالا كطابور خامس من الحرب بين الخلافة وبيزنطة ، أما المسيحيون الموزارابيون Mozarabes في اسبانيا ، فيبدو انهم قد لعبوا دورا بناء في الحياة الحضارية لاسبانيا الاسلامية . لقد أصبحت العلاقات الخلاقة التي قامت بين المسلمين واليهود والمسيحيين في الخلافة القرطبية ذائعة الصيت فعلا[٤٦] . هذا الموقف الذي يمكن مقارنته بالذي كان في صقلية في القرن الحادي عشر ، أتى على نهايته على ما يبدو بما اطلق عليه تسييس الدين في اسبانيا ، عندما أصبح المسيحيون في الشمال اكثر قربا لأوروبا ككاثوليك ، وعندما اصبح المسلمون في الجنوب أكثر انغماسا في البربر مع مجيء الـ Almohads والـ Almoravids . وهناك رابطة اعمق بين العلاقة الأكثر عدوانية التي تطورت بين المسيحيين والمسلمين في ذلك الوقت وبين السياسات البابوية من نهاية القرن الحادي عشر فصاعدا . وقد قدمت اسبانيا بعضا من فحول المناظرين الجدليين المسلمين ضد المسيحية[٤٧] ، من أشهرهم ابن حزم (٩٩٣ ـ ١٠٦٤) الذي كتب من بين اشياء اخرى كثيرة كتابه « الفصل » كخلاصة وافية في « الديانة المقارنة »[٤٨] « والرسالة الدفاعية بمبادرة ذاتية منه ، مستخدما معرفته الواسعة وفطنته النقدية المصقولة . وجدير بالذكر هنا ايضا ابو وليد الباجي[٤٩] ، (١٠٨١م) وابن حبعين (١٢٧١م) والذي كانت له مراسلات مع فردريك الثاني[٥٠] ، واخيرا وليس آخرا ، القرنسي المرتد عبدالله الترجمان الذي انتقم من المسيحية في كتابه « التحفة » عام

(٤٦) لأول تقييم اجمالي عن تلك الفترة المسماة سابقا « سوداء » في تاريخ اسبانيا ، انظر :

Americo Castro, The Structure of Spanish History, Princeton: Princeton University Press, 1954.

(٤٧) نص مفيد هنا :

M. de Epalza, Notes pour une historre des polemiques anti - chretiennes dans L'Occident musulman', Arabica, Vol. 18 (1971), pp. 99 - 106.

(٤٨) كتاب الفصل في الملل والأهواء ، والنحل ، خمسة كتب في جزأين . القاهرة ١٣١٧ / ١٨٩٩ ـ ١٣٢١ / ١٩٠٣ . قارن الترجمة الوجيزة مع المقدمة التي كتبها

Asin Palacios, Aben Hazam de Cordoba, Y su historia de las ideas religiosas, 3 Vols., Madrid, 1927 - 28.

(٤٩) انظـر :

D.M. Dunlop, 'A Christian mission to Muslim Spain in the XIth century'. Al - Andalus, Vol. 17 (1952), pp. 259 - 310, and Abdelmagid Turbé, La lettre du moine de France'a'al - Maqtadir billah, roi de Saragosse et la response d'al - Bagi, le faqih andalori', Al - Andalus, Vol. 31 (1966), pp. 73 - 153.

قـارن :

Alan Cutler, "Who was the 'Monk of France' and when did he write?" Al - Andalus, Vol. 28 (1963), pp. 249 - 269.

(٥٠) انظـر :

M. A. F. Mehren, 'Correspondance du philosophe Soufi Ibn Sab'in Abdoul - Haqq avec l'empereur Frederic II de Hohenstaufen .... etc.', Journal Asiatique, Annee 1879 (7 Serie, Tome XIV), pp. 341 - 454.

١٤٢٠م[٥١] . من ناحية اخرى ، نرى من الشمال المسيحي خلال القرن الثاني عشر ، تقاربا وديا ادبيا وفكريا والذي كانت مشاريع الترجمة جزءا أساسيا منه . في هذا الصدد هناك اسهام جدير بالذكر قام به بيتر المبجل ورجاله خلال عمله Corpus cluniacene . لقد قادت النجاحات العسكرية والسياسية المتتالية الى أحلام متحمسة وآمال بالارتداد ، ليس فقط في أسبانيا ، وانما أيضا في شمال افريقيا ، وحفزت جهودا حضارية عظيمة جديدة في القرن الثالث عشر .

لقد سار التدريب اللغوي وتطور التحليل الفلسفي والجدلية اللاهوتية جنبا الى جنب مع الايمان بالعقل وبقدرات الانسان الفكرية . ربما امكن المرء ان يتحدث عن ذلك العصر كفترة مفعمة بروح التنوير والتي نظر فيها الى الاسلام في اطار التحليل الأخير على انه شكل من الجهل يمكن التغلب عليه بوسائل الفكر التنويري والاقناع . لقد أتت الايديولوجية المليشية للملوك الكاثوليك بتلك الفترة الى نهايتها في القرن الرابع عشر عندما استخدم العنف ضد الاقليات الدينية .

ب ـ الاهتمامات الاسلامية :

نظرة عابرة على الجانب الاسلامي يمكننا ملاحظة اختلاف جوهري في الاهتمام بين بيزنطة وبينه في الغرب اللاتيني ، فبينما كانت بيزنطة معروفة الى حد كبير للمسلمين ، واعتبرت على نحو شريك مساو بوسائل تغيير حضارية متوازنة واتجاهات متساوية في الدين والحضارة ، كان هناك نقص فعلي كامل في الاهتمام فيما يتعلق بأوروبا الغربية باستثناء مدينة روما . في الكتابات العربية لانجد خيالا عن هذا الجزء من العالم وانما نجد انتاجا فكريا قليلا ، ومن المحتمل ان شعوب هذا العالم اعتبرت بربرية لا يمكن تعلم شيء منها . ان المعلومات المتوفرة عن طريق سفر قلة من التجار لم تثر على ما يبدو أي فضول زائد وحتى الحملات الصليبية المنطلقة اصلا من الغرب لم تكن على قدر من اهمية حقيقية بالنسبة للاسلام . بل على النقيض من ذلك ، فان الواقع الاجتماعي والسيكولوجي لكلتا الديانتين في المجتمعين المعنيين يكشف عن نفسه بشكل خاص خلال الضغوط المعينة التي استطاعت احدى الديانتين ان تمارسها على اتباع الديانة الأخرى . اعتبر هذا الى حد كبير شيئا يصعب تحاشيه لأي منهما ، خاصة للمسيطر على زمام الأمور .

ان هذه البيانات اساسية للعلاقات والآراء المتبادلة عن المسيحية والاسلام في فترة العصور الوسطى . لقد اوضح ويلهلم ديلثي **Wilhelm Dilthey** ان نقطة البدء بالنسبة للأعمال الفكرية في تلك الفترة ترتكز على مشاكل

---

(٥١) تحفة العرب في الرد على أهل الصليب ، القاهرة ١٩٥٠ . الترجمة الفرنسية ، انظر :

'Le present de L'homme lettre' pour refuter les partisans de la Crair, Par 'Abd - Allah ibn' Abd - Allah, le Drogman, Traduction francaise inedite', Revue de l'Historie des Religions, Vol. 12 (6 Annee), 1885, pp. 68 - 69, 179 - 201) and 278 - 301.

انظر :

Miquel de Epalza, la Tuhfa, autobiografiay polemica islamica contra el Cristianismo de Abdallah al - Taryuman (fray Anselmo Turmedo). Rome, Accademica Nazionale dei Lincei, 1971.

الديانات التوحيدية الثلاث(٣٢) . ان فكر العصور الوسطى لا يمكن فهمه ما لم يضع المرء في الحسبان ليس فقط المشاكل التي سعى هذا الفكر لايجاد حلول لها ، وانما ايضا المشاكل التي واجهت بها هذه الديانات الثلاث رجال الفكر . أما أنه قد كان هناك بنية اعمق مشتركة ، فان هذا ظهر ، ايضا ، في حقيقة ان كلا الطرفين كان يدرك هذه المشاكل ، سواء المسيحيون او المسلمون ، وان الطرف الآخر كان ينظر اليه على ضوء هذه المشاكل . وهكذا ، فان كلا من الطرفين قد جوبه بمشكلة وجود الطرف الآخر ، وكان عليه ان يجد حلا لذلك ، حل الاسلام المشكلة بدعوته المسيحية « اهل الكتاب » ، بينما تردد المسيحيون بين تسمية الاسلام هرطقة وبين دعوته دينا مزيفا . بالنسبة لوعي المسيحي ، كان من الممكن في نظر القائلين بان الاسلام بدعة ان يتم حوار . أما الجانب الآخر القائل بأنه دين مزيف ، فكان عليه في رأيهم ، ان يدان ويدحض(٣٣) .

من الأمور الملفتة للنظر في العصور الوسطى ، وفق مفهومنا ، وجهة النظر العالمية المندفعة نحو المركزية وشبه الاثنانية دينيا لكل من الحضارتين . وملفت للنظر ايضا في العصور الوسطى الفكرة القائلة بان مشايعة ايمان آخر غير ايمان المرء يتضمن انفصالا ، بينما في واقع الأمر ان الدين هو الذي هيأ الاتصال الحضاري الأعمق بين هاتين الحضارتين ، رغم انه بالنسبة للشعوب المعنية فان الديانتين كانتا متصلتين بالحضارتين ، بشكل لاينفصم ، في الجدل مما أدى الى فصلها .

بغداد وبيزنطة ، قرطبة وروما ، الاسلام والمسيحية : « ضوءان ساطعان » لقد كانا على هذا النحو حتى انهما لم يستطيعوا ان يتبصروا ضوء بعضهم البعض اذ أضحت مزاعم كل طرف الطرف الآخر ، ولم يكونوا قادرين على فهم بعضهم البعض ، ولذا ، فإن آراءهم عن بعضهم البعض أصبحت مشوهة ، وفي النهاية لم يلق ضوء جديد بعد ذلك واختفى الشعاع .

يبدو أن الحروب لا تفضي الى إدراك الضوء الآخر . هذا على نحو ما هو التاريخ المأساوي للعلاقات الاسلامية ـ البيزنطية والعلاقات الاسلامية ـ المسيحية على نحو عام ، حيث إن كليهما قد أحيط به في دائرة الصراع ، وكان حريصا تمام الحرص على تأكيد الحقيقة الناشئة عن ايمانه بقضيته الذاتية حتى يكون قادرا على النظر بشكل جيد الى الطرف

(٣٢) اقتبس :

Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften I), Leipzig - Berlin, 1923, p. 273.

(٣٣) كمقدمة لدراسة الاتجاهات الاسلامية آراء من يديون بدين اخر ، اقتبس كاتب هذه الدراسة .

'Moslimse houdingen jegens andersgelovigen', Nederlands Theologisch Tijdschrift, Vol. 23, Nr. 4 (April 1969), pp. 241-265.

لنظرة شاملة لدراسة الاتجاهات المسيحية ازاء الاسلام ، اقتبس :

Youakim Moubarac, La pensee chretienne et l'Islam. Bilan des recherches. Vol. I: Des origines a la chute de Constantinople. Unpublished These d'Etat, Paris, 1969.

المقابل . ان الفقهاء المسلمين واللاهوتيين المسيحيين كانوا المشعلين الرئيسيين لنار الصراع معتمدين على نقاط الانطلاق لدياناتيهما المجلتين لدى كل منها . ولكن على نقاط أرحب ، ايضا ، شعر الناس في اعماقهم بأن الديانتين مقصورتان عليهما بشكل متبادل ، ليس فقط نتيجة التعليم الذي تلقوه من الزعماء الدينيين ، وانما ايضا بسبب تضامن اعمق واخلاص اشد تجاه المجتمعات التي انتمي اليها هؤلاء الناس . ونظرة عن بعد ، يمكننا عبرها ان نفهم بشكل أفضل النسب الحقيقية لهذين الضوءين الساطعين . وفي الحقيقة ، يمكننا الآن ان نرى ان كلا من الضوءين كان منيرا للاخر ، حيث إن كلا منها يعتبر دينا سماويا فمصدرهما واحد وان الاسلام جاء متمما ومكملا رغم ان الناس انفسهم لا يكادون يدركون ذلك .

***

نصتان في ضوء الوثائق البردية قبيل الإسلام وخلال نصف القرن الأول من الحكم العربي .

مصطفى العبادي

مقـدمة :

نصتان أو نصّانا هو الاسم القديم لقرية العوجاء أو عوجا الحفير التي تقع في صحراء النقب بجنوب فلسطين ، وترجع أهميتها في التاريخ القديم الى موقعها على طريق القوافل الرئيسية من الجزيرة العربية الى البحر المتوسط ، وبتعبير أدق في المرحلة الأخيرة من أيلة (إيلات) الى غزة ، وكان يمر بنصتان أيضا الطريق المتجهة غربا الى مصر .

ويبدو أن هذا الموقع ظل مجهولا للكتاب والمؤرخين في العصور القديمة والاسلامية ، ولعل الوحيد الذي أشار اليه قبل القرن التاسع عشر هو المقريزي في هذه العبارة المختلطة :

« وجد في مدينة الأعرج (العوجاء) عام بضعة وستين وسبعمائة جب بقلعتها ، بعيد المهوى يبلغ عمقه نحو مائة ذراع ، وبقاعة عدة أسفار على رفوف حل منها سفر طوله ذراعان وأزيد ، قد غلف بلوحين من خشب ، وكتابته بالقلم المسند طول الألف واللام نحو شبر . فوجد ببلاد الكرك من قرأه ، فاذا هو سفر من عشرة أسفار قد ابتدأه بحمد الله »[1] .

حتى اذا كانت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين زار شمال الجزيرة العربية عدد من الرحالة والمستشرقين الأوروبيين ، وتعرفوا على « العوجا » وسجلوا أوصافا لها . وما من شك أن أهم من وصف الموقع هما : موسل Alois Musil[2] وسير ليونارد وولي Sir Leonard Wooley[3] . وظل الموقع

(١) الخطط ح١ ، ص١٨٨ (ذكر مدينة مدين) ، انظر تعريفاً أميناً بالموقع : مصطفى مراد دباغ ، بلادنا فلسطين ، ح١ ، قسم٢ ، ص٤٦٦ - ٤٦٩ ، بيروت ١٩٦٦

(٢) Alois Musil, Arabia Petraea, vol, 2-3, Vienna 1907-8.

(٣) C. Leonard Wooley, and T.E. Laurence, The Wilderness of Zin, London, 1914.

معروفا باسم العوجا أو الأعوج أو عوجا الحفير (لكثرة تعاريج واديها) حتى عامي ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦ و ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧ حين اكتشفت بعثة « كولت » الأثرية مجموعة من الوثائق البردية والنقوش الكتابية القديمة ، وتبين من قراءتها أن للموقع اسما قديما آخر هو « نصانا » باليونانية ، وعرفتها الادارة العربية الأولى باسم « نصتان » .

ولا نعرف شيئا عن منشأ الاسم القديم ، ولكن يبدو أنه اسم نبطي ، وأن الأنباط كانوا أول من أدرك أهمية هذا الموقع واتخذوه محطة لتجارتهم على طريق القوافل بين قاعدتهم البطراء وميناء أيلة على خليج العقبة . ويبدو أن أقدم آثار نصتان بناء نبطي من القرن الثاني ق.م. « يصلح لقوة صغيرة لحراسة الحدود أو لادارة الجمارك »[4] . وما من شك أن تاريخها الأول ارتبط بفترة ازدهار تجارة الأنباط العالمية فيما بين القرن الثاني ق.م. والقرن الثاني الميلادي . وفي سنة ١٠٦م بعد أن سقطت البطراء تحت السيطرة الرومانية ، قرر الامبراطور تراجان بناء طريق كبرى جديدة تمتد من الساحل السوري الى ميناء أيلة ، مارا بدمشق وبُصْرى وفيلادلفيا (عمّان) والبطراء ، وقد تم بناؤه خلال خمس سنوات (١٠٦ ـ ١١١)[5] بهدف إحكام السيطرة الرومانية على تجارة التوابل الجنوبية . ولكن الطريق الرومانية الجديدة لم تحقق الأهداف التجارية منها ، فقد صاحب سقوط البطراء ظهور مدينة جديدة من مدن القوافل على طريق أخرى ، وهي مدينة تدمر في بادية الشام . ولوحظ أن جزءا كبيرا من التجارة تحول في الحال الى الطريق الشرقية المارة بتدمر . وقد أدى هذا التحول في طريق التجارة الى اضمحلال البطراء وتابعتها نصتان فيما بين القرنين الثاني والرابع .

هكذا انتهت المرحلة الأولى من تاريخ نصتان ، التي يعتبر من أهم مخلفاتها بجانب البناء النبطي مجموعة صغيرة من أيدي الجرار الفخارية ذات الأختام اليونانية ، ولا يزيد عددها على ٣٨ وترجع الى الفترة ١٥٠ ـ ٥٠ ق.م. والأكثرية الغالبة من الجرار التي تمثلها هذه الأيدي المختومة ـ والمعروفة باسم Amphora ـ وعددها ٣٣ جاءت من جزيرتي رودس وكوس اليونانيتين ، وثلاثة من بامفيليا بآسيا الصغرى ، واثنان من جرار زيت ايطالية الصنع . ومن المحتمل أن هذه الجرار الثماني والثلاثين ومثيلاتها لم تأت الى نصتان بمحتوياتها الأصلية مباشرة من رودس وكوس وبامفيليا وبرينديزي . ولعل الأمر الأكثر احتمالا هو أنها مرت بمصر أو بغزة أولا ، نظرا لأننا قد عثرنا على الكثير من النماذج مماثلة لأختام نصتان في الاسكندرية وتقراطيس بمصر[6] .

ومما يزيد مثل هذا الاحتمال فقرة ذات دلالة وردت عند هيرودوت الذي عاش وزار مصر نحوا من ثلاثة قرون قبل تاريخ أيدي جرار نصتان . يتحدث هيرودوت في هذه الفقرة عن الأقاليم الواقعة في جنوب سوريا والى الشرق من مصر ، وهو يعتبر سكانها على تباينهم فئات مختلفة من السوريين : « فالأرض الممتدة من جنوب فينيقيا حتى مدينة غزة يسكنها سوريون يسمون بالفلسطينيين ، وجميع الموانئ من غزة حتى مدينة اينيسوس تتبع ملك العرب ، وتنتمي للسوريين البلاد من اينيسوس الى بحيرة سربونس ، التي يمتد جوارها جبل كسيون ، والأرض وراء بحيرة سربونس هي أرض مصر . والمنطقة الممتدة من مدينة اينيسوس الى جبل كسيون وبحيرة سربونس (مسيرة ثلاثة أيام) شديدة

(4) H. Dunscombe Colt, Introduction p. 14, in Excavations at Nessana, LONDON, 1962.

(5) Ibid. p. 15-16.

(6) V. Grace, Stamped Handels of Commercial Amphoras, pp. 106f., Excavations at Nessana, vol. 1, LONDON, 1962.

الجفاف » . وبعد هذا الوصف لبعض أقاليم فلسطين وما يليها جنوبا وغربا ، يسوق هيرودوت في شيء من الفخر والاعتداد بالنفس ملاحظة شخصية له ، فيقول : « وسوف أذكر الآن أمرا قلّما لاحظه أولئك الذين زاروا مصر . فقد كان يأتي الى مصر في كل عام أوعية فخارية مملوءة نبيذا من كل بلاد اليونان وكذلك من كل البلاد الفينيقية ، ومع ذلك يمكن أن يقال إنه لا يكاد يرى هناك جرة واحدة فارغة . ويمكننا أن نتساءل أين تذهب هذه الجرار ؟ وهو ما سأبينه . ذلك أنه على رئيس كل مقاطعة أن يجمع من مدينته جميع الجرار الفخارية ويأخذها الى مدينة منف . وهناك في منف يملأونها بالماء ويصدرونها إلى تلك الأقاليم الجافة من البلاد السورية . وهكذا فجميع الأواني الفخارية الجديدة التي تأتي من الخارج تفرغ محتوياتها في مصر وتؤخذ الى سوريا حيث توجد الأواني القديمة»[٧] .

إذا صح ما يسجله هيرودوت هنا من ملاحظة شخصية ، فإننا نجد فيها أقدم إشارة إلى تصدير مياه النيل من مصر الى الأقاليم الجافة في سيناء وجنوب فلسطين من ناحية ، كما قد نجد فيها تفسيرا للتماثل الشديد بين الأختام على أيدي الجرار اليونانية التي عثر عليها في نصتان وتلك التي من الاسكندرية وقراطيس بمصر في ذات التاريخ . ويمكننا أن نضيف أخيرا أن فيضان نهر النيل يحدث في أشهر الصيف والخريف التي يشتد فيها جفاف الأقاليم الصحراوية في سيناء وجنوب فلسطين . وما من شك أن حركة القوافل في تلك الفترة تصبح أشد حاجة الى الحصول على هذه الكمية الاضافية من الماء العذب حين تجف الآبار في الصحراء . ولعل ذلك يدعم وجود صلة وثيقة بين أقاليم صحراء جنوب فلسطين ومصر ، وهو ما سنراه واضحا في وثائق نصتان في القرنين السادس والسابع فيما بعد .

على أية حال تقل وتكاد تحتجب عنا المعلومات فيما يتعلق بأخبار نصتان فيما بين القرنين الثاني والرابع[٨] ، وإذا بها تعود الى الظهور مرة ثانية على مسرح الحياة العامة في المنطقة . وليس لدينا معلومات مباشرة عن ظروف وأسباب نهضتها وازدياد أهميتها خلال القرن الخامس وما بعده . ولكن ، ما من شك ، أن وراء تغير أحوال نصتان وازدهارها تحولات أساسية في ظروف الشرق الأدنى ، فهناك سقوط تدمر للسيطرة الرومانية في القرن الثالث ، وتوتر العلاقات بين الدولة الفارسية في بلاد الرافدين والدولة البيزنطية في سوريا ، وقد أدت هذه التطورات الى تعطل طريق القوافل الشرقية عبر بادية الشام وعودة الحياة الى طريق التجارة الجنوبية من الجزيرة العربية الى البحر المتوسط ، وتنشط رحلة الشتاء والصيف بين جنوب الجزيرة وشمالها على نحو قلّما عرفته بلاد العرب طوال ١٥٠٠ سنة من تاريخها القديم . وهكذا استعادت نصتان مكانتها السابقة باعتبارها محطا لرجال القوافل ، وتدخل مرحلة من الرخاء والازدهار فيما بين القرنين السادس والسابع لم تعرف مثيلا لها قبل ذلك التاريخ أو بعده . وتقوم بها منذ القرن الخامس وحدة عسكرية وقلعة بيزنطية ضمن نظام حراسة الحدود الرومانية ، ولا تعتمد حياتها الاقتصادية على دورها باعتبارها محطة للقوافل فحسب ، ولكن يظهر بين سكانها طبقة غنية تشارك في النشاط التجاري وتستثمر ثروتها في الزراعة ، فتنتشر في أوديتها زراعة العديد من الغلات والمحاصيل مثل القمح والشعير والزيتون والكروم والتمر وغيرها ، وذلك بفضل نشاط أهلها الذين أقاموا السدود والجسور واستغلوا كل قطرة ماء من مياه الأمطار أو الآبار الجوفية[٩] .

---

(٧) Herod. III. 5-7.

(٨) هناك عشرة نقوش نبطية معظمها في حالة مشوهة ترجع الى الفترة ١٥٠ - ٣٥٠ ميلادية . انظر : Franz Rosenthal, Nabataean and Related Inscriptions, in Exc. Nes. I. 198 ff.

(٩) Philip Mayerson, The Ancient Agricultural Regime of Nessana and the Central Negeb, in Excavations at Nessana, pp. 211.

ومن حسن الحظ أنه قد وصلتنا مجموعة فريدة من الوثائق البردية والنقوش الكتابية ، ترجع الى فترة ازدهار نصتان فيما بين ٥٠٠ و ٧٠٠ ميلادية ، أي نحوا من مائة سنة قبل الاسلام وخلال القرن الأول من الهجرة . ولعلها حتى الآن هي مجموعة الوثائق الوحيدة من الجزيرة العربية التي عاصرت بدايات الاسلام . وقد كتبت بثلاث لغات ، هي اليونانية والنبطية والعربية . وتساعدنا دراستها على التعرف بصورة مباشرة على التطورات التي أصابت المجتمع العربي في بلدة نائية في شمال الجزيرة العربية خلال تلك الفترة الحاسمة من التاريخ . وسوف نقصر دراستنا هنا على ما تلقيه هذه الوثائق من أضواء على بعض الجوانب الاجتماعية والاقتصادية في هذه الفترة الانتقالية بين العصرين البيزنطي والاسلامي .

ويمكن أن نقسم وثائق نصتان الى ثلاث مجموعات تتعاقب في تسلسل تاريخي . أولها مجموعة صغيرة من النقوش الكتابية النبطية لا تزيد عن عشر قطع في حالة سيئة من الصيانة ، بحيث إن خمسة منها فقط أمكن قراءتها ، والخمسة الأخرى لم يمكن فهم معنى نصوصها التي لا تزيد أحيانا على كلمة واحدة أو كلمتين . ومما زاد من صعوبتها أنه ليس من بينها نقش واحد مسجل به تاريخ كتابته . ولكن نظرا لأنها جميعا وثنية ، فيرى الناشر أنها سابقة على القرن الخامس حين انتشرت المسيحية بين القبائل العربية هناك . ولا تزيد أهميتها على أنها تحفظ لنا نحوا من خمسة عشر اسما نبطيا[١٠] .

والمجموعة الثانية هي النقوش اليونانية[١١] ، وأقدم نقوشها المؤرخة ترجع الى عام ٤٦٤ ميلادية[١٢] وأحدثها مؤرخ في عام ٦٣٠ ميلادية[١٣] ، أي أنها تتوقف ثلاث سنوات فقط قبل دخول الجيوش العربية جنوب فلسطين سنة ١٣ من الهجرة أو ٦٣٣ ميلادية . وتشتمل هذه المجموعة على ١٥٢ نقشا يغلب عليها جميعا الطابع الديني ، شواهد قبور وأدعية وصلوات واهداءات أو نقوش بمناسبة اقامة مبان ومنشآت . ويتضح منذ الوهلة الأولى أننا أمام مجتمع مسيحي ، وبرغم أن المجتمع يتكون من الأسر العربية المألوفة في المنطقة ، إلا أن كثيرا من أفرادها قد اتخذوا الأسماء المسيحية ، وخاصة أسماء القديسين وأسماء أنبياء التوراة وبعض أسماء اليونانية التي استخدمها آباء الكنيسة الأوائل . وهذه النقوش اليونانية تعيننا على التعرف على بعض الأسر المحلية الهامة ، والذين تظهر بعض أسمائهم في الوثائق البردية ، التي تبين أنهم كانوا من الطبقة العليا في نصتان .

وأخيرا تأتي مجموعة الوثائق البردية التي كتب أكثرها باللغة اليونانية ، وأقلها كتب باللغتين العربية واليونانية[١٤] . وما من شك أن هذه هي أهم ما تم اكتشافه في نصتان على الاطلاق . ولا ترجع أهميتها الى وفرتها فحسب ، فهي تبلغ نحوا من ١٩٥ بردية ، ولكن لأنها تغطي فترة تاريخية حاسمة وهي الفترة السابقة على البعثة النبوية مباشرة ونحوا من ثمانين عاما بعد الهجرة . ولذلك يشترك قسمها الأول مع مجموعة النقوش اليونانية في بيان الأحوال في الفترة البيزنطية في

---

(١٠) Franz Rosenthal, Nabataean and Related Inscriptions, in Exc. at Nes. vol. I. pp. 198-210.
من بين الأسماء تذكر في رقم ١ : [illegible]

(١١) G.E. Kirk and C.B. Welles, The Inscriptions, in Exc. Nes. Vol. I. pp. 131-197.

(١٢) Inscr. No. 35.

(١٣) Inscr. Nes. 14.

(١٤) C.J. Kraemer, Non Literary Papyri, Exc. Nes. Vol. 3, Princeton, 1958. (Abreviated as P. Nes.).
تضم هذه المجموعة ١٩٥ بردية ، جميعها باللغة اليونانية فقط ، ما عدا رقم ٥٩ وأرقام ٦٠ ـ ٦٧ باللغتين العربية واليونانية

القرن السادس الميلادي ، ثم تنفرد بقسمها الثاني ببيان الظروف الجديدة في عهد الدولة العربية أو الثمانين سنة الأولى منها . أما عن العلاقة بين مجموعة النقوش اليونانية والبرديات اليونانية ، فكل منها ، يكمل الآخر ، لأن النقوش جميعها تقريبا ذات طابع ديني وتعكس لنا دوائر الكنيسة ومجتمعها . في حين أن البرديات ـ أو أكثرها ـ تصور لنا مجتمع الوحدة العسكرية التي كان الحصن مركزها ودوائر الادارة والمعاملات المالية . وما من شك أن أهم طائفتين بالقرية هما طائفة رجال الدين والكنيسة وطائفة رجال الوحدة العسكرية ، وأنهما معا كانتا تكونان الطبقة العليا في المجتمع من أصحاب الأرض والتجارة . ويهمنا أن نحاول الآن أن نتعرف على تكوين هذه الطبقة وانتماء عناصرها وبعض أوجه نشاطهم في قرية حدودية نائية مثل نصتان ، التي كانت تقع في منطقة تعتبر حاجزا أو فاصلا بين الدولة البيزنطية الى الشمال والجزيرة العربية الى الجنوب .

وأول ما يتضح لنا من الأسماء التي نواجهها في النقوش والبرديات أن الكثرة الغالبة من سكان نصتان قبل الاسلام كانوا من العرب . وهي ظاهرة كانت معروفة أو ملاحظة من قبل بالنسبة لانتشار القبائل العربية في أقاليم مختلفة من سوريا بصفة خاصة . كانت معروفة للمؤرخين العرب الأوائل الذين أرخوا لحوادث الفتوح الاسلامية في الشام . كما في قولهم « لما ولى عمر بن الخطاب معاوية الشام حاصر قيسارية حتى فتحها (في شوال سنة ١٩) . . . وفتح المسلمون الباب فدخل معاوية ومن معه ، وكان بها خلق من العرب »[١٥] ، أو قولهم « وكان حاضر قنسرين لتنوخ مذ أول ما تنخوا بالشام ، نزلوه وهم في خيم الشعر ، ثم ابتنوا به المنازل ، فدعاهم أبو عبيدة الى الاسلام فأسلم بعضهم وأقام على النصرانية بنو سليح بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة . . . »[١٦] .

والآن تقدم لنا أوراق ونقوش نصتان دليلا جديدا بالوثائق يؤيد الملاحظات السابقة في تفصيل يجلو لنا الموقف قبل وإبان تحرك الجيوش العربية الأول نحو الشام .

ولبيان التكوين الاجتماعي قبل الاسلام نبدأ بأن نورد أمثلة من النقوش اليونانية التي تمثل مجتمع الكنيسة المسيحي بصفة خاصة . ونبدأ بأقدم نقشين مؤرخين من هذه المجموعة ، أولهما شاهد قبر مؤرخ في سنة ٤٦٤ باسم الكاهن توماس[١٧] ، والثاني شاهد قبر كذلك مؤرخ في سنة ٤٧٥ باسم بلاديوس الشماس (διάκονος)[١٨] . وكلاهما اسمان مسيحيان مألوفان . ثم هناك نقش ثالث[١٩] ، يحتمل أنه يتضمن ترتيلة كنسية بأسماء بعض القديسين وآباء الكنيسة ، أو لعله قائمة بأعياد القديسين والقديسات أو الآباء .

ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أولا أن اسم القديس مرقص يتصدر القائمة ، وهو أشهر وأول القديسين في مصر . وثانيا أن الكلمة المستخدمة لآباء الكنيسة هي « أبا » ἀββᾶς وهي مشتقة من « أب » العربية ، ومما يؤكد هذا

(١٥) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ١٩٢ ـ ١٩٣ (ط بيروت ١٣٧٧ ـ ١٩٥٧) .

(١٦) البلاذري ، ص ١٩٣ .

(١٧) Inscr. Nes. 35 (Nov. 6, A.D. 464).

(١٨) Inscr. Nes. 37 (Dec. 1, A.D. 475).

(١٩) Inscr. Nes. 38, in Situ, with the above two inscriptions, at the Martyrium.

الاستنتاج أن الأسماء الثلاثة الأخيرة بالقائمة لثلاث قديسات تسبق أسماءهن في كل حالة بالحروف اليونانية كلمة (ommana = ομμανα) وهي نفس الكلمة العربية « أمّنا » . فرغم أن لغة الكتابة في الكنيسة كانت اللغة اليونانية نجد أن لغة أهل نصتان من العرب قد ظهرت في ألقاب القديسين والقديسات .

المرحلة الثانية التي نتعرف فيها على بعض عناصر مجتمع نصتان هو تاريخ محدد جدا ، وهو الأسبوع الممتد من ٢٧ أكتوبر الى ٤ نوفمبر ٥٤١ ، أي نحو من قرن قبل الفتح العربي . ذلك أنه خلال شهري أكتوبر/ نوفمبر عام ٥٤١ زمن الامبراطور جستيان اجتاح أرجاء الامبراطورية البيزنطية وباء مرّوع راحت ضحيته أعداد كبيرة من السكان في أكثر بلدان وقرى الشرق الأدنى . وها نحن نجد في شواهد قبور نصتان ما يثبت أن الطاعون قد ألم بها وقضى على أعداد من أهلها . فهذه أسرة واحدة تفقد ثلاثة من أطفالها في يوم واحد هو ٢٧ أكتوبر من ذلك العام . اسطفان بن خلف الله ، مات وعمره ١٢ عاما ، ودوروتيوس وعمره ٦ سنوات ، وسارة عمرها ٦ سنوات (لعل الأخيرين توأمان)[٢٠] .

ومن بين ضحايا الوباء خلال ذلك الأسبوع سيدة تسمى « عزونيني بنت عباس »[٢١] ، وزنين بن دوروتيوس بن زنين وعمره ٢٨ عاما[٢٢] ، وأخيرا عمرو بن سعد الذي مات وعمره ٢١ عاما[٢٣] . من هذه الشواهد القليلة لضحايا الوباء في أسبوع واحد ، نجد غلبة الأسماء العربية رغم اختلاطها أحيانا بأسماء بيزنطية .

وقد نتساءل كيف تسربت الأسماء اليونانية والمسيحية الى المجتمع العربي في نصتان ، لأن الأمر لم يقتصر على مجرد انتشار المسيحية في الدولة البيزنطية أو قيام كنيسة في القرية . ولدينا نقش من عام ٦٠١[٢٤] يبين لنا كيف يمكن أن عناصر انتقلت الى نصتان من خارجها . وذلك مثل سرجيوس وأسرته التي انتقلت من مدينة حمص في سهل سوريا في الشمال . ونعلم من تفصيلات النقش أن سرجيوس كان من واحدة من أكثر الأسر ثراء ومكانة في حمص . ويبدو أنه حضر من حمص الى فلسطين بصفته « مستشارا قانونيا » (ασσεσσορ = συμπονος) لحاكم ولاية فلسطين ، ثم استقر بنصتان وأصبح راهبا في ديرها . فخلفه في حمص كواحد من رؤساء الدين ابن أخته يوحنا الذي لم يترهبن مثل خاله ولكنه شغل أيضا بالكنيسة عمل شماس (Slakovos) . ونحن نعرف أن الطبقة العليا في المدن الهللينستية والرومانية كانت قد اصطبغت بالصبغة اليونانية منذ تاريخ مبكر . والنقش أخيرا يبين إمكان الجمع بين المناصب الدينية والمدنية .

---

(٢٠) Inscr. Nes. 112 (Oct. 27, A.D. 541).

(٢١) Inscr. Nes. 114 (Nov. 2, 541). Ἀζζονηνη ---- θυγάτηρ Ἄββου.

(٢٢) Inscr. Nes. 80 (Nov. 4, A.D. 541).

(٢٣) Inscr. Nes. 113 (Oct./Nov., A.D. 541).

(٢٤) Inscr. Nes. 94 (Sept. 7, A.D. 601), 11.1-3 :

ὑπὲρ σωτηρίας τῶν καρποφορησάντων Σεργίου ἀπὸ
συμπόνου κ(αὶ) μονάχου καὶ Παλλοῦτος
ἀδελφ(ῆς) κ(αὶ) Ἰωάνου διακ(όνου) αὐτῆς υἱοῦ
πρωτεύοντ(ος) μητροπ(όλεως) Ἐμμίσ(ης).

وتزداد وضوحا الأسماء البيزنطية الواردة إلى نصتان بين الأسر الكبيرة في دوائر الكنيسة في الفترة السابقة على الاسلام مباشرة ، كما نرى من نقشين يرجع تاريخهما الى السنوات السابقة على الفتح العربي مباشرة . وهي نقوش مقابر من أسرة من كبرى أسر نصتان توفي أولهم عام ٥٩٢ وهو سرجيوس بن باتركيوس وكان يشغل منصب كاهن ورئيس الكنيسة (πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος)(٢٥)، وثانيهما ابنه باتركيوس الذي شغل المناصب الكنسية ذاتها وتوفي عام ٦٢٨(٢٦)، ومن بعده بعامين توفيت أخته ماريا بنت سرجيوس ودفنت بالكنيسة مثلهما عام ٦٣٠(٢٧).

ذكرنا أن النقوش اليونانية تصور مجتمع رجال الدين والكنيسة ، بينما تصور الوثائق البردية اليونانية مجتمع رجال الوحدة العسكرية . ومن حسن الحظ أن البرديات أوفر عددا وأوفى معلومات ، وسوف نجدها تجلو وتفصل جوانب مما اختصرناه من النقوش .

وأقدم برديتين من مجموعة نصتان مؤرختان في عام ٥١٢ ميلادية ، أي نحوا من مائة عام قبل الهجرة . ونجد في الأولى منهما(٢٨) أخوين يعملان جنديين في الوحدة العسكرية ، أحدهما وهو فلافيوس اسطفان بن ابراهيم يتنازل لشقيقه فلافيوس أوس بن ابراهيم عن ملكية أداة أو آلة حجرية(٢٩)، يبدو أنها معصرة للزيتون ، مما يدل على أنهما من طبقة ملاك الأرض . فنحن هنا أمام أخوين يصفان نفسيهما بأنهما من « جنود وحدة الامبراطور تيودوسيوس الأوفياء جدا »(٣٠).

ورغم اتخاذهما الاسم الروماني فإن احتفاظ أحدهما باسم « أوس » يكشف الأصل العربي لهذه الأسرة . فاسم « أوس » من الأسماء العربية القديمة ، كما هو معروف في اسم الشاعر أوس بن حجر . ومعناه « عطيّة » أو « عوض »(٣١)، وقد وجد متصلا بأسماء الآلهة كعادة العرب ، مثل « أوس الله » في نقش يوناني من نصتان(٣٢)،

(٢٥) Inscr. Nes. 12 (a) (Feb. 10, A.D. 592).

(٢٦) Inscr. Nes. 12 (b) (July 24, A.D. 628).

(٢٧) Inscr. Nes. 14 (Oct. 7, A.D. 630).

(٢٨) P. Nes. 15, Rhinocorura (O AL-Arish), Pauni 5 (May 30) A.D. 512.
هذه البردية ذات طرافة خاصة ، نظراً لأنها كتبت في مدينة العريش (قديماً Rhinocorura) حيث يقيم الجنديان من مدة طويلة ، ومؤرخة حسب الأشهر والتقويم المصري (شهر بؤونة) . وهذا دليل على تبعية مدينة العريش لمصر ، كما سبق أن كتبت ماسبيرو :
Jean Maspero, Organisation militaire de l'Egypte Byzantine, Paris (1912) pp. 8-9, 27-8, 135.

(٢٩) Line 9: περὶ τῆς λιθίνης [— . — (تتمشم البردية هنا)

(٣٠) Lines 3 - 5 et saepe Φλ(άουιος) Στέφανος
Ἀβρααμίου στρατιώτης ἀριθμοῦ τῶν καθοσιωμ(ένων)
Θεοδοσιακῶν Φλαουίῳ Αὔσῳ Ἀβρααμίου/
ὁμογνησίῳ αὐτοῦ ἀδελφῷ καὶ αὐτῷ στρατιώτῃ
τοῦ εἰρημένου ἀριθμοῦ, ὁρμώμενοι ἀπὸ κώμης
Νεσσάνων/ ἐκ πολλοῦ χρόνου ἀμφότεροι
τανῦν ἐνταῦθα ἐπὶ τῆς Ῥινοκορουριτῶν ἔχοντες.
ـ هذه الوحدة العسكرية (numerus = ἀριθμός) تضم نحواً من مائتي رجل . (راجع مقدمة البردية) .

(٣١) لسان العرب مادة « أوس » .

(٣٢) Inscriptions, No. 76, Exc. Nes. Vol. 1.

و « أوس عم بن يصرعم » في نقش من قتبان باليمن يرجع تاريخه الى القرن الرابع ق. م(٣٣)، كما أن هناك قبيلة أوس المشهورة في الجاهلية .

أما البردية الثانية من عام ٥١٢ ذاته فهي عقد تقسيم ملكية بين ثلاثة أفراد ، هم : فلافيوس زُنين بن ابراهيم وفلافيوس يوحنا بن أسد ـ جنديان من معسكر نصتان ـ وأخت يوحنا (وقد فقد اسمها والجزء الخاص بنصيبها) . وهنا أيضا ، رغم اتخاذ هذين الجنديين الاسم الروماني « فلافيوس » فأسماؤهم « زنين » و « ابن أسد » تكشف عن أصولهم العربية . كما أن الأرض التي يقتسمونها تدل على أننا أمام جنود من ملاك الأرض في نصتان ، كما يبدو مما بقي من البردية أن الجنديين يقتسمان نحوا من ثلاث عشرة قطعة من الأرض الزراعية(٣٤) . كما أن أسماء أصحاب الأرض المجاورة من كل جانب لا تخلو من دلالة : « الأبيّ بن فيزان ـ إلياس ـ وابراهيم بن سعدالله »(٣٥) .

ونلحظ هذا المزج بين الأسماء العربية وغير العربية ذات الطابع المسيحي في أفراد الأسرة الواحدة يستمر طوال القرن السادس . ففي بردية من عام ٥٥٨(٣٦) نجد أحد جنود الوحدة العسكرية ويدعى فلافيوس سرجيوس بن إلياس بن تيم عبادة يتزوج أولا عمته ماريا بنت تيم عبادة وينجب منها الياس ، وبعد وفاتها يتزوج ثانية مليكة بنت ابراهيم وينجب منها ثلاثة أبناء هم : العلقة وزكريا واسطفان . وفي بردية أخرى(٣٧) نجد سرجيوس يقسّم بين أبنائه الأربعة ممتلكاته التي كانت تتكون من أرض زراعية ومبانٍ سكنية وأدوات مختلفة . بعد ذلك بأكثر من اثني عشر عاما نجد أصغر الأبناء وهو اسطفان قد اقتفى أثر والده في الالتحاق بالوحدة العسكرية ، وأصبح أيضا من المموّلين الذين يشتغلون باقراض المال . والمدين في هذه الوثيقة يصف نفسه أنه من « بني زمزمة » ([illegible]) وأنه مدين لاسطفان بمبلغ أربعة نوميسمات ذهبية (= دنانير)(٣٨) . ووصف المدين نفسه بأنه « من بني زمزمة » لا يخلو من دلالة . فهذه أول مرة نسمع في نصتان عن وصول قبائل عربية جديدة ، سوف يزداد وجودهم مع بدايات التحرك الاسلامي .

ولعل خير وثيقة نختتم بها ذلك الجانب الاجتماعي من تكوين الوحدة العسكرية بنصتان هي البردية رقم ٣٧ وهي عبارة عن سجل أو مذكرة بالجمال الخاصة بالوحدة العسكرية ، مع أسماء الجنود راكبيها أو فرسانها . والبردية بحالتها الراهنة مبتورة في بدايتها والنهاية ، ولكن الجزء الباقي يشتمل على ٣٨ اسما ، لكل جندي جمل ، إلا في حالة بعض رؤساء جماعات من هؤلاء الجنود . فهناك ثمانية يتلقبون بلقب « رئيس عشرة » (δεκάρχου = decurio) يرأس كل منهم جماعة من الرجال متفاوتة العدد . وأول ما نلاحظه بالنسبة للأسماء ، هو ذلك المزيج بين الأسماء ذات الطابع العربي المحلي والأسماء البيزنطية أي ذات الطابع اليوناني المسيحي ، سواء بين الجنود أو رؤسائهم ، كما أن أكثر

(٣٣) Rep. Epig. Sem. Mus. 3642; 4328; Grohmann, Uber Katabanische Herrscherreihen, S. 43, Anzeiger der Wiener-Akademie, X 1916.

(٣٤) P. Nes. 16 (July 11, 512).

(٣٥) Lines 9, 37.

(٣٦) P. Nes. 20 (January or June 558).

(٣٧) P. Nes 21 (June 30 or July 1, 562).

(٣٨) P. Nes. 28 (after 572).

يقترح الناشر أن اسم القبيلة قد حرف من جدام الى زمزما في اللغة اليونانية (المقدمة) .

من نصف الأسماء ذات طابع عربي ، مثل عبدالله والعمير (؟) وسعدالله بن المغيرة وفيزان بن خلف الله ، وبعضها مزيج مثل جورج بن سعدان أو والي بن اسطفان بن عويذ[٣٩] .

ولا تقتصر أهمية هذه الوثيقة على ذلك الجانب الاجتماعي من حيث تكوين جنود الوحدة ، ولكنها تقدم لنا دليلا بينا أن الوحدة العسكرية بنصتان كانت تتكون أساسا من فرسان الجمال وليس الخيل . وهي بذلك مناسبة لمهمة حراسة ومراقبة المنطقة الحدودية المجاورة على طريق القوافل . ويبدو في هذه الوثيقة أن ثمة مهام أخرى كان يكلف بها احيانا افراد تلك الوحدة ، فهناك عدة اشارات الى ارسال أعداد منهم الى خارجها مرتين الى قيسارية (أسطر ٥ و١٥) ومرتين الى مصر (أسطر ٣٣ و ٤٠) . ونظرا لأن قيسارية[٤٠] ومصر تمثلان إقليمين إداريين خارج حدود وسلطة الادارة التي تتبعها نصتان ، لذلك نستنتج ان التكليف الخاص بتلك التحركات جاء من ادارة مركزية اعلى .

وما ينبغي أن ننسى ان نصتان كانت غنية بالجمال . ومن الطريف ان هناك وثيقة رسمية من القرن السادس (رقم ٣٥) تمدنا بمعلومات إضافية عن دور الدولة في الحصول على الجمال للأغراض المختلفة حسب حاجةهذه الوحدة او غيرها . وهذه الوثيقة عبارة عن أمر اداري بجمع ضريبة من ٦٤ جملا او ناقة من نصتان . وقد حددت بها الجهات واختصاصاتها التي توجه اليها الجمال مباشرة مثل رئيس الوحدة (س٢ Primicerius) والرؤساء (س٣ Priores) . ولعلهم رؤساء جماعات من عشرة أفراد δέκαρχοι في البردية السابقة . وضباط الصف (س Ducici) والبريد (س١٠ Cursores) . ثم هناك كتيبة المعسكر وجهات اخرى لم يمكن تحديدها . وما من شك ان بعض هذه الاعمال يتفق مع مهام الوحدة .

ويمكننا أن نستمد من وثائق العصر العربي ما يؤكد هذا الاستنتاج . فهناك اكثر من مثال على اوامر صدرت من الوالي العربي على فلسطين الى المسئول في نصتان بأن يقدم أفرادا للقيام بمهام مماثلة : في مثالين نجد امرا بتكليف دليل لمرافقة مسافرين الى سيناء ،[٤١] وفي مثال ثالث نجد امرا بتكليف جملين ورجلين لأداء الرحلة الالزامية من قيسارية الى اسكيثوبوليس[٤٢] . وهناك مثال رابع على تكليف افراد من نصتان بحراسة ونقل الضرائب[٤٣] . وهكذا نجد ان الوحدة العسكرية في نصتان لم تكن مهمتها حربية لأغراض القتال ، بقدر ما كانت لأغراض الشرطة والحراسة ، أو تقديم الأدلاء أو الخدمة لأغراض البريد ونقل الضرائب .

نكتفي بهذا القدر عن « وحدة » نصتان وتكوينها ووظيفتها ، لنتعرف في شيء من التفصيل على ثروة احدى الأسر التي تمثل الطبقة العليا من كبار الملاك والمتصلين بتجارة القوافل . ومن حسن الحظ أننا نمتلك بردية تساعدنا على هذا

---

(٣٩) P. Nes. 37 (560-580), Lines 25, 14, 20, 39, 18, 38, Respectively.

(٤٠) قيسارية Caesarea كانت عاصمة الاقليم الأول بفلسطين في العصر البيزنطي Palaestina Prima .

(٤١) P. Nes. 72 (March 684 ?); 73 (December 683 ?).

(٤٢) P. Nes. 74 (C. 685), cf. editor's introd. p. 209 : Caesarea was in Palaestina Prima, Scythopolis in Secunda, while Nessana was in Tertia.

(٤٣) P. Nes. 92 (C. 685).

التعرف ، وهي رقم ٣١ (من القرن السادس) ، وتعتبر من اطول برديات المجموعة وأكثرها تفصيلا . وهي تشتمل على عقد بين ثلاثة اشقاء ، هم فكتور وسرجيوس وخلف الله ، بتقسيم أملاك والدهم بولايس . وما بقي من البردية وهو ستون سطرا يشتمل على الجزء الأخير من نصيب سرجيوس والجزء الأول من نصيب خلف الله فقط ، ونظرا لأن التركة قسمت بنسبة الثلث على السواء (س٣٢) بقدر ما وصلنا من الوثيقة ثلث حجمها الأصلي الذي ربما بلغ نحوا من ١٨٠ سطرا . وتتكون تركة الوالد من أرض زراعية وعقارات (س٣٣ ἐκ ... δομίας). ويمكننا ان نعرف من نصيب سرجيوس ان الأرض الزراعية اشتملت على بستان كروم (س١٠ ... ἀμπέλου) ومزرعة حبوب (س١٤ ἀπὸ τῶν ... τοῦ ἀμπελῶνος ...) وحديقة جافة بالاضافة الى ارض تسمى « تكبيسة » (س٣٧ ... θ ...) ولسوء الحظ أن الوثيقة ـ مثل سائر وثائق نصتان ـ لا تذكر مساحة اي من الأرض الزراعية ، ولذلك لا نستطيع ان نقدر مدى اتساعها . وقد سبق ان رأينا جنديين واخت احدهما يقتسمون ثلاث عشرة قطعة ارض دون ان تحدد مساحة اي منها .[44] ولكن الأمر الذي يدلنا اننا امام تركة ضخمة ، هو قسم العقارات ، الذي يقع في نصيب خلف الله . فقد اشتمل نصيبه على عقارين هامين جدا بالنسبة لحياة القرية كلها . الأول عبارة عن بيت ضخم تسميه الوثيقة « دار ابي يوسف ضباب » ، وبه ٩٦ منامة أو سريرا وطابق علوي ، وأرض فضاء أمامه » .[45] والثاني بيت آخر يسمى « دار ابي المغيرة » وله ساحة وممر خاص للدخول والخروج وارض فضاء .[46]

من الواضح اننا امام دارين مما يطلق عليه خان او فندق لنزول القوافل ، ومن ثم اشتهارهما بأسمائها مثل ابي يوسف ضباب وابي المغيرة ، ولعلهما اثنان من كبار تجار القوافل في ارجاء الجزيرة العربية يرجع اليهما الفضل في انشاء الدارين اصلا بالاتفاق مع احد اعيان نصتان ، وقد آل امرهما الآن الى خلف الله بن بولايس . ومن الطريف ان احد الرحالة الألمان في مطلع القرن العشرين زار اقاليم شمال الجزيرة العربية وتعرف بين آثار نصتان (عوجا الحفير) على خان تتكون من ست عشرة غرفة على جانبي فناء اسفل الجبل الذي يقوم عليه الحصن[47] ، وهو ما يتفق تماما مع موقع دار ابي يوسف بن ضباب ، فقد جاء وصف حده الغربي انه « جبل المعسكر » .[48] ومن المعروف ان الغرف العلوية كانت تخصص عادة للنوم ، في حين تستخدم غرف الطابق الأرضي لحفظ السلع والمتاجر ، كما ان الفناء والأرض الفضاء كانت تصلح لتجمع القافلة وانزال الاحمال من الجمال عند وصولها او تحميلها عند رحيلها .

---

(٤٤) P. Nes. 16 (512).

(٤٥) P. Nes. 31, (VI Century) L.32 - 5: ἔλαχεν δὲ καὶ Ἀλαφαλλα εἰς τὸ κατ' αὐτὸν μέρος τρίτον/ ἀπὸ μὲν τῆς οἰκοδομίας ὁ οἶκος ὁ λεγόμενος Ἀββου/ Ἰωσήφου Δαβαβου [με]τὰ τῶν ἐν αὐτῷ κοιτῶν ϙϛ κ[αὶ]/ ὑπερῴου καὶ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ψιλοῦ τόπου.

(٤٦) Ibid. Lines 39-42.

(٤٧) Alois Musil, Arabea Petraea, Vol. II, 89, Wien (1907).

(٤٨) Lines 37 - 8: δυσμῶν ὄρος/ τοῦ κάστρου

وما من شك ان بيئة تجارية مثل التي وجدت في نصتان كثيرا ما تنشأ الحاجة بها الى اقتراض المال ، وكثيرا ما كان اقراض المال احد المجالات التي استثمر المموّلون اموالهم فيها ، لما كان يستحق على الديون من فائدة ، وما كان يرصد لأدائها من ضمانات قدمها المدين للدائن . لذلك لم يكن غريبا ان عثرنا بين برديات نصتان على عشرة عقود لديون مالية ، ولكن الأمر الجدير بالملاحظة أن تسعة منها من العصر البيزنطي[٤٩] وواحد فقط من العصر الاسلامي[٥٠] ، وسوف نتحدث عنه فيما بعد . اما بالنسبة لعقود الديون البيزنطية ، فنظرا لأن كثيرا منها مشوه ومبتور ، فسوف اقتصر هنا على مثال واحد منها هو اكملها نصا[٥١] لاظهار الشروط والقيود التي كان يخضع لها المدين في ذلك الوقت . ونجد الدائن في هذا العقد واحدا من ابرز اهالي نصتان واعظمهم شرفا ومكانة ، فهو باتريكيوس بن سرجيوس ، قارىء الكنيسة ورئيس ديرها ، وقد سبق ان ذكرناه ووالده ـ الذي شغل نفس المناصب قبله ـ عند حديثنا عن النقوش ، ومن بين الوثائق البردية خمسة من اوراقه ، جميعها تتعلق بمعاملات مالية وتجارية مختلفة . وهو في هذه الوثيقة يقرض ابراهيم بن بروكوبيوس بن بورساقوس من المقيمين بمعسكر نصتان تسعة نومسمات ذهبية (= دنانير) . ويقر ابراهيم بانه اقترض هذا المبلغ « لحاجته الشخصية ولضرورة ملحة[٥٢] (س٤ εἰς ἰδίας μου καὶ ἀναγκαίας χρείας) » . ولكن الدين دين ، فهو يلتزم برده هو وجميع ورثته ومن يليهم في الميراث الى باتريكيوس وورثته ومن يليهم في الميراث في اليوم والساعة التي يريدها ، (س٤ ـ ٥) . ثم يأتي بعد ذلك شيء من التفصيل في طريقة سداد الدين وفيها شيء من التيسير ، فستة نومسمات (= دنانير) منها تستحق عنها فائدة بمقدار ٦٪ ، والثلاثة الباقية من المبلغ المقترض بدون فوائد على الاطلاق[٥٣] ، على ان يتم الدفع دون مراوغة او تسويف ، ودون اي معارضة او اعتذار او مانع قانوني ايا كان . ثم يأتي الشرط الاخير الخاص بالضمان ، فنجد المدين يلتزم هو وورثته ومن يليهم بأن يقدموا ضمانا عن اداء الدين للدائن وورثته ومن يليهم جميع ما يملكون وما سوف يملكون في اي صورة ومن اي نوع (سطر ٧) . ويعقب ذلك توقيعات اربعة شهود (س١٠ ـ ١٢) . وجميع الشروط الواردة في هذا العقد تقليدية ومألوفة في عقود الديون الأخرى من العصر البيزنطي ، ومع استثناء اعفاء جزء من الدين من الفوائد . وهذا الاستثناء يدل على وجود معاملة خاصة جانبية بين الطرفين المتعاقدين لم يرد تفصيلها في العقد هنا . اما تقدير سعر الفائدة بنسبة ٦٪ ، فهو

---

(٤٩) P. Ness. 26 (January 12, 570); 27 (570-571); 28 (after 572); 44 (598); 46 (July 16, 605); 48 (Early Seventh Century); 110 (Sixth Century); 111 (Late Sixth Century); 147 (Early Seventh Century).

(٥٠) P. Ness. 56 (January 18, 687).

(٥١) P. Ness. 46 (July 16, 605).

(٥٢) P. Ness. 44; 45; 46; 47; 53; 147.

Lines 5 - 6: ἕξ μὲν χρύσινα παρὰ κεράτια ἕξ (οκ) [ζυ]γῷ Γάζης [–] τοὺς / ἡμιεκα[τ]οστιαίους τόκους τὰ δὲ ἕτερα χρυσοῦ νομίσματα τρία παρὰ κεράτια τρία ἐν κεφαλαίῳ. τόκων πάντων χωρίς.

[illegible]

السعر الرسمي على الأموال الذي فرضه الامبراطور جستنيان كحد اعلى منذ سنة ٥٢٨م(٥٤) تخفيفا عن المدينين لأن الفوائد على الأموال قبل ذلك الاصلاح كانت ١٢٪ وكانت تعتبر باهظة ومرهقة للمدينين ، الذين كثيرا ما عجزوا عن سداد ديونهم وفوائدها ، ففقدوا ممتلكاتهم نتيجة لذلك .(٥٥)

وننتقل بعد هذا النوع من المعاملات المالية ، الى بردية اخرى تطلعنا على شيء من تنوع اوجه النشاط التي كان يمارسها افراد اسرة واحدة من الأسر الغنية في نصتان الذي امتد الى الخارج ايضا . والبردية رغم غموض نصها احيانا وفقدان اجزاء اساسية منها في نصفها الثاني ، يمكن اجمال مضمونها بانها اعلان رسمي من جانب ثلاثة اشقاء برفض او التخلي عن تركة ابنة عمهم . وليس من الواضح ما هي الظروف التي دفعتهم الى هذا القرار ، وربما كانت التركة مثقلة بالديون او الاعباء تجاه الدولة ومعرضة للمصادرة . ولكن الذي يهمنا من هذه الوثيقة هو شخصيات الأشقاء الثلاثة ذوي المكانة كما يتضح من الصفات التي ينعتون انفسهم بها . اولهم من رجال الكنيسة و الكاهن زنين المحبب الى الله ، Ζόναινος θεοφιλέστατος πρεσβύτερος وثانيهم صائغ الذهب جورج الماهر جدا Γεώργιος θαυμασιώτατος χρυσοχόος والثالث الياس يتصف أيضا بالمهارة الفائقة دون تحديد عمله او صنعته ، ولكنه متغيب بالخارج ويقيم الآن بمدينة الاسكندرية τανῦν διάγοντι κατὰ τὴν Ἀλεξανδρέων μητρόπολιν وان اخويه ينوبان عنه ويعملان بناء على اوامر منه καὶ τὰ ἐντεταλμένα οὕτως παρ᾽ αὐτοῦ (اسطر ٣ ـ ٤) .

وفي الواقع أن إقامة أحد هؤلاء الاخوة في الاسكندرية وانه على اتصال مستمر باخويه في نصتان ، ليأتي بمثابة دليل وعلى ظاهرة تكررت الاشارة اليها في نصتان وهو وجود صلة قوية بينها وبين مصر . ففي واحدة من اقدم برديات المجموعة نجد اثنين من افراد وحدة نصتان مقيمين في العريش بمصر ويستخدمان الأشهر المصرية في تأريخ وثيقتهم بشهر بؤونة سنة ٥١٢م(٥٦) . وفي تحركات بعض افراد الوحدة في النصف الثاني من القرن السادس نجد منهم من كلف بالذهاب الى مصر(٥٧) .

وفي بردية من نهاية القرن السادس او بداية القرن السابع نجد قائمة بحساب قافلة مسافرة في الطريق عبر سيناء وتتوقف عند دير طورسينا لتقوم بالزيارة والصلاة وشيء من التجارة ايضا(٥٨) . والقسم الخاص بحساب ما انجزوه من اعمال في طورسينا لا يخلو من طرافة :

اجر الدليل البدوي (س٢٢ Σαρακαινῷ تدع)	٣½ نومسيا (دينار)
مبلغ ما دفعه للقافلة الراهب مارتيريوس	٢٧٠½ نومسيا
تقدمة بمناسبة الصلاة في (دير) الجبل المقدس	١ ء نومسيا ء
نفقات . . وثمن شراء سمك ولوز	١ ء نومسيا ء

(٥٤) Codex Justinianus, 4. 32. 26. 2.

(٥٥) راجع للكاتب : الامبراطورية الرومانية ، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ .

(٥٦) P. Nes. 15. 1.

(٥٧) P. Nes. 37. 33, 40.

(٥٨) P. Nes. 89. 22-25.

مبلغ دفع (للدير) الجبل المقدس باسم جماعة من البلدة ١٠ نومسمات
وكذلك باسم . . . . ٧ نومسمات

وواضح أن مبلغ ٢٧٠ ٦/١ نومسما (دينار) التي دفعها الراهب للقافلة كانت اقرارا لمعاملات بين اهل نصتان والدير ، أو مقابل سلع حملتها اليه القافلة .

أما النفقات التي بلغ مجموعها ٢٢ ٦/١ نومسمة . فكان اكثرها الهبات التي كانت تدفع للدير ومجموعها ١٧ نومسما ، كما ان اجرة الدليل البدوي عبر صحراء سيناء وهي ٣ ٦/١ نومسمات (دنانير) تعتبر مرتفعة جدا . ولعل هذا هو السبب الذي جعل الادارة العربية فيما بعد ترسل اكثر من مرة اوامر الى نصتان طالبة تقديم دليل مجانا لمرافقة مسافرين الى طورسينا .(٥٩)

ثم تأتي اخيرا بردية من اهم برديات مجموعتنا واطولها ، وهي سجل يومي لمبيعات التمر في نصتان خلال ثمانية اشهر بين اكتوبر ومايو من عام واحد في نهاية القرن السادس او القرن السابع . والطريف في هذه الوثيقة هو غلبة الطابع المصري عليها في ظاهرتين ، الأولى استخدام التاريخ المصري بانتظام شديد ، فهي تبدأ في ٢٠ بابة (Φαωφι) (اكتوبر / تشرين اول) ، ثم تتوالى الاشهر المصرية هاتور - كيك - طوبة - امشير - برمهات - برمودة - بشنس - بئونة .(٦٠) وهذا خلاف التاريخ المستخدم عليا بالاشهر المقدونية . اما الظاهرة الثانية فهي اسماء مشترى التمر ، فليس بينهم على الاطلاق اي من الأسماء الأخرى الموجودة في مجموعة وثائق نصتان التي بين ايدينا ، وهي جميعا من الأسماء المألوفة في الأوساط المصرية المتأغرقة(٦١) ، سواء في الاسكندرية او عواصم اقاليم مصر التي تسمى اصطلاحا Metropoleis . ونظرا لان هذه الوثيقة تشترك مع وثيقتين اخريين من المجموعة في انها جميعا كتبت بخط كاتب واحد من نصتان(٦٢) ، فقد استحال ان تكون بردتنا جاءت من مصر . ويبقى الاحتمال الآخر وهو ان السوق التجاري في نصتان في تلك الفترة خضع لسيطرة او احتكار مصري(٦٣) ، ومامن شك ان تلك المشتريات من التمر كانت تخدم غرضين ، الأول هو طعام للقافلة اثناء الرحلة ، والغرض الثاني هو استيراد انواع من التمر الجيد الى مصر ، كما هو ثابت من وجود تجار تخصصوا في هذه التجارة في مصر في القرن السادس وكان يطلق عليهم اصطلاح φοινικοπώλης أي تاجر التمر .(٦٤)

قبل أن انتهى من وثائق العصر البيزنطي يهمني ان اشير بايجاز الى برديتين مختلفتين في مضمونيهما عن البرديات التي تحدثنا عنها حتى الآن . وسوف اقتصر هنا على مجرد ذكرهما ، نظرا لأني سأعود الى الاستشهاد بهما ومقارنتهما مع بعض وثائق العصر العربي .

---

(٥٩) P. Ness. 72 (684 ?); 73 (683 ?).

(٦٠) P. Ness. 90 (VI-VII).

(٦١) هناك نقش يوناني من نصتان مؤرخ بالتقويم المصري البيزنطي Inscr. Ness. 30 (?), 3rd. indiction, Choiak 23) ويرد عبارة من مقدمتي باسم مجموعة من الأفراد هم أسماء يونانية مسيحية ، ربما جاءوا من مصر

(٦٢) P. Ness. 85 (Introd.); 91.

(٦٣) يناقش الناشر هذه النقطة في مقدمة البردية ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٦٤) P. Cairo Masp. 67058, Col. VIII, 6; 67155, 2-3.
هناك شواهد أقدم قد ما مثل P. Col. 11 (250 B.C.) انظر الناشر لبردية نصتان ، ص ٢٧٠

والبردية الأولى عبارة عن خطاب موجه من موسى اسقف مدينة ايلة ، الميناء المعروفة على خليج العقبة ، الى احد سكان نصتان ، فكتور بن سرجيوس . والخطاب من املاء موسى وتوقيعه . ونص الخطاب : « من موسى اسقف ايلة بفضل الله ، الى فكتور بن سرجيوس . ابعث اليك المرفقات . . وانت (ἀπὸ τοῦ Σαρακηνοῦ) اخذتها من « البدوي » لتسلمها الى كنيسة القديس سرجيوس بنصتان وكنيسة القديس سرجيوس في الخلصة . وانك لتسدي خدمة كبيرة لي بعملك هذا ٠٠٠٠ ولقد اثبت توقيعي اسفل هذا الأمر . (بخط مختلف) بتوقيعي موسى بن سرجيوس ، الأسقف ».(٦٥)

مدينة ايلة تقع على مسافة ١١٠ اميال جنوبا من نصتان ، وتقع مثلها في ذات الاقليم الاداري وهو المعروف باسم فلسطين الثالثة Palaestina Tertia . والخطاب كما هو واضح لا يفيد اية معلومات محددة ، ومع ذلك لا يخلو من دلالة . فأيلة مدينة لها اهميتها التاريخية ، فهي ميناء الدولة البيزنطية الرئيسية على البحر الاحمر ، كما كانت لها اهميتها التجارية بحكم موقعها على طريق القوافل من الجزيرة العربية جنوبا الى نصتان وغزة شمالا . ورغم انها لم تكن المركز الاداري لاقليم فلسطين الثالث Palastina Tertia ، الذي وجد في مدينة الخلصة (٢٥ ميلا تقريبا شمال نصتان) ، الا ان ايلة كانت من غير شك اكثر مدن الاقليم اهمية من الناحية الدينية ، ولعلها كانت اكثر سكانا ايضا . ويتضح ذلك من لقب رئيسها الديني وهو اسقف Episcopus ، وهو لقب خاص برئيس الكنيسة الرئيسية في كل اقليم ، فهو الرئيس الديني - حسب التنظيم الكنسي المسيحي - لاقليم « فلسطين الثالثة » . وليس أدل على اهميته الدينية من ان اسقفها شهد مجمع نيقيا المعروف ، الذي دعا اليه الامبراطور قسطنطين سنة ٣٢٥ لمناقشة قضايا المسيحية الكبرى .(٦٦) ولذلك ليس غريبا ان نجد في هذه البردية من مطلع القرن السابع اسقف ايلة يتحدث بلهجة الرئيس الى التابع ويصدر امره (س٤ ETTotaypua) لكل من كنيستي نصتان والخلصة ذاتها .

أما البردية الثانية والأخيرة من الوثائق البيزنطية التي نتناولها في هذه الدراسة فهي رقم ٣٩ ، التي تشتمل على قائمة بأسماء تسعة مواقع في جنوب فلسطين ، والقائمة مكررة مرتين رأسيا ، وأمام كل قائمة مبالغ بمقادير مختلفة . ومن سوء الحظ ان اول البردية مبتور ولذلك فقدنا تاريخ الوثيقة وعنوانها . ومع ذلك فقد امكن تقدير تاريخها بمنتصف القرن السادس أو قبله بقليل ، أي من عهد الامبراطور جستنيان . أما عنوانها أو طبيعة الوثيقة ودلالة الأرقام والمبالغ الواردة بها في كل حالة ، فلم يمكن القطع فيها برأي حتى الآن(٦٧) . وهو ما سأحاول تناوله واقتراح تفسير لبعض اجزائها في نهاية هذه الدراسة وذلك بمقارنتها بما تجمع لنا من معلومات من وثائق العصر العربي . ونقتصر هنا على اثبات المعلومات الواردة في البردية مرتبة في جدولين يمثلان البيانات المثبتة في القائمتين .

---

(٦٥) P. Nes. 51, Aela (Early VII).

(٦٦) F.M. Abel Geographie de la Palestine, Vol. II, Geographie Politique. Les Villes, P. 311 (Paris, 1938).

(٦٧) P. Nes. 39 (Mid-VI ?), Introd. pp. 119 f. and 124 : "The question as to the significance of the varied amounts cannot be answered".

القائمة الأولى (أسطر ١ - ٨)

الموقع	عمود أول	عمود ثانٍ
نصتان Nessana	١٤١٤ ٢/٣ نومسما (دينارا)	٦٢٩ ١/٣ قيراط = ٢٦ ١/٢ ١/٢٤ نومسما (دينارا)
عبدة Eboda	١٣٥٦ ١/٢ ١/٣ نومسما (دينارا)	٦٠٣ قيراط = ٢٥ ١/١٢ ١/٢٤ نومسما (دينارا)
زيــالة Sobila	١٠٣١ ١/٦ نومسما (دينارا)	٤٦٠ ١/٢ ١/٤ قيراط = ٢٩ ١/٦ نومسما (دينارا)
كرنب Mampsis	١٣٧٥ نومسما (دينارا)	٦١١ ١/٢ قيراط = ٢٥ ١/٣ ١/٨ نومسما (دينارا)
الكرمل Chermoula	٢٣٣٧ ١/١٢ نومسما (دينارا)	١٠٣١ ١/٢ قيراط = ٤٣ ١/٢ ١/٢٤ نومسما (دينارا)
بئر سبع Birosaba	١١٥٣ ١/٢ ١/٣ ١/١٦ نومسما (دينارا)	٥١٣ قيراط = ٢١ ١/٣ ١/٢٤ نومسما (دينارا)
تل الملح (مولادة الكنعانية) Malaatha	٥٢٤ ١/٦ نومسما (دينارا)	٢٣٢ قيراط = ٩ ١/٣ نومسما (دينارا)
الخلوص (المخلصة) Elusa	٧٩٢ ١/٢ ١/٢٤ نومسما (دينارا)	٣٥٢ قيراط = ١٤ ٢/٣ نومسما (دينارا)
خربة الفار[٦٨] (شماع الكنعانية) Birsamis	١٨٩٩ ١/٦ نومسما (دينارا)	٤٣ ١/٢ قيراط = ٣٥ ١/٨ نومسما (دينارا)

(٦٨) لم يرد هذا الموقع في القائمة الأولى ، وربما ورد ضمن الأسطر المبتورة في أولها قبل نصتان ولكن ورد في القائمة الثانية (س ١١) . وعلى هذا الأساس أضافها الناشر في جدوله ، ص ١٢٠

القائمـة الثانيـة

الموقع	المبلغ المطلوب أو المدفوع
من الكرمل	١٤١ ١/٦ نومسما (دينارا)
من خربة الفار (شماع الكنعانية)	١١٤ نومسما (دينارا)
من الخلوص (الخلصة)	٤٨ ١/٣ نومسما (دينارا)
من عبده	٨٢ ١/٢ ١/١٢ نومسما (دينارا)
من نصتان	٨٦ نومسما (دينارا)
من زبالـة	٦٢ ١/٢ ١/٤ نومسما (دينارا)
من بئر سبع	٧٠ ٢/٣ نومسما (دينارا)
من كرتب	٨٣ ١/٨ نومسما (دينارا)
من تل الملح (مولاده الكنعانية)	٣١ ٢/٣ نومسما (دينارا)

ودون أن نتعرض لتفصيلات مضمون هذا الجدول الآن يكفي أن نقول إنه من الثابت أن أسماء هذه المواقع التسعة تمثل مواقع الحصون الرومانية لحماية الحدود الشرقية والجنوبية لفلسطين Limes Palaestinae (١). وإذا كانت المبالغ المثبتة أمام كل موقع ذات دلالة مالية أو اقتصادية أو سكانية ، فإننا نلاحظ أن نصتان تأتي في المرتبة الثالثة بعد الكرمل (Chermoula) وخربة الفار أو شماع الكنعانية (Birsamis)، في حين أن الخلوص (Elusa) أقل منها ، وتحتل المرتبة الثامنة بين المواقع التسعة ، رغم أنها المركز الاداري للاقليم . وأخيرا ، من الملاحظ أن ثمة علاقة نسبية بين المبالغ الثلاثة الخاصة بكل موقع والموزعة على القائمتين ، بمعنى أنها جميعا بنسبة ١٠٠ : ١,٨ : ٦ تقريبا . فإذا أخذنا مثال نصتان نجد أن المبلغ المبين بالعمود الثاني من القائمة الأولى وهو ـ بعد حذف الكسور ـ ٢٦ نومسما يمثل ١,٨٪ من مبلغ العمود الأول ١٤١٤ ، كما أن الرقم الوارد بالقائمة الثانية وهو ٨٦ يمثل ٦٪ من ١٤١٤ .(٧٠)

(٦٩) P. Nes. P. 122-3 and bibliography.

(٧٠) انظر مقدمة الناشر ، ص ١١٩ ـ ١٢٠ .

نصتان في ظل الحكم العربي

لم يرد اسم « نصتان » في أخبار الفتوح العربية الأولى ، ولا نكاد نعرف على وجه التحديد تاريخ فتح العرب لها . ولكن بحكم موقعها في الجزء الجنوبي من فلسطين ، على طريق تحرك الجيوش بمجرد خروجها من الجزيرة العربية ، من المتوقع أن يكون سقوطها في أول تحرك عربي نحو فلسطين في خلافة أبي بكر ، أي عام ١٣ هجرية (٦٣٣ ميلادية) . ويبدو ذلك واضحا من مجمل ما وصلنا عن بداية التحرك العربي ، رغم غموض أو اختلاط بعض تفصيلاته . وأكثر مصادرنا ثقة في هذا المجال هو البلاذري ، الذي يقول : « لما فرغ أبو بكر من أمر أهل الردة رأى توجيه الجيوش الى الشام . . . . فعقد ثلاثة ألوية لثلاثة رجال : خالد بن سعيد بن العاص بن أمية (الذي آلت قيادته الى يزيد بن أبي سفيان من بعده) وشرحبيل بن حسنة حليف بني جمح ، وعمرو بن العاص بن وائل السّهمي ، وكان عقده هذه الألوية يوم الخميس لمستهل صفر سنة ١٣ . . . وأمر أبو بكر عمرو بن العاص أن يسلك طريق أيلة عامدا لفلسطين وأمر يزيد أن يسلك طريق تبوك وكتب إلى شرحبيل أن يسلك أيضا طريق تبوك . . . . فأول وقعة كانت بين المسلمين وعدوهم بقرية من قرى غزة يقال لها داثن كانت بينهم وبين بطريق غزة . . . . وتوجه يزيد بن أبي سفيان في طلب البطريق ، فبلغه بالعربة من أرض فلسطين . . . . قالوا كانت أول وقائع المسلمين وقعة العربة ، ولم يقاتلوا قبل ذلك مذ فصلوا من الحجاز ، ولم يمروا بشيء من الأرض فيما بين الحجاز وموضع هذه الوقعة الا غلبوا عليه بغير حرب وصار في أيديهم .(٧١) بعد ذلك ساروا الى بصرى فصالحوا أهلها على أن يؤدوا عن كل حالم دينارا وجريب حنطة ، ثم كانت وقعة أجنادين فيما بين جمادي الأولى والآخرة سنة ١٣ .(٧٢)

يبدو من هذا الوصف أن نصتان كانت على طريق تحرك جيش عمرو بن العاص بين أيلة وغزة ، وأنها استسلمت له بغير قتال في الأشهر الأولى من سنة ١٣ هـ . (٦٣٣م) .

وليس لدينا وثائق مؤرخة من السنوات الأولى بعد الفتح مباشرة ، ولعل أول إشارة صريحة إلى الادارة العربية الجديدة نجدها في بردية غير مؤرخة من برديات القرن السابع من نصتان ، ولكنها ذات طرافة ودلالة بالنسبة لأسلوب الادارة الجديدة في مرحلة مبكرة منها . والبردية تتضمن إيصالا عن الضرائب المستحقة عن أرض ممنوحة حديثا .(٧٣) ونظرا لأهمية التفصيلات الواردة بالايصال ، يمكن أن نقسمه الى ثلاثة أقسام : أ ـ لجنة جباية الضريبة ، ب ـ تحديد الضريبة ، جـ ـ توقيعات اللجنة .

ونجد في قسم أ ـ أن هناك لجنة من ثمانية أفراد أحدهم رئيس وآخرون يشتركون في كتابة الايصال ويوقعون في آخره . والثمانية هم : إبراهيم بن موسى رئيسا ، والياس بن سرجيوس واسطفان بن ختون و . . . . بن سعدالله واسطفان بن . . . . وجورج بن رقيع والياس بن ابراهيم واسطفان بن الياس وآخرون عن منطقتنا نصتان .

---

(٧١) البلاذري : فتوح البلدان ، ص ١٤٩ ـ ١٥٢ .

(٧٢) المصدر السابق ، ص ١٥٥ ـ ١٥٧ .

(٧٣) P. Ness. 58.

إن وجود هذه اللجنة وتكونها على هذا النحو يعيننا على استنتاج أمر هام ، وهو أن النظام البيزنطي لادارة القرية وجباية ضرائبها استمر العمل به دون تغيير . فهناك المسئولية الجماعية للقرية ممثلة في رؤسائها من كبار ملاك الأرض بها ، وهم هنا هؤلاء « الثمانية والآخرون عن أرض نصتان » . ونحن نعرف وجود هذا التنظيم البيزنطي ، الذي استحدثه الامبراطور أنستاسيوس الأول (٤٩١ ـ ٥١٨) الذي نقل المسئولية من أعضاء المجالس (Curiales) الى (συντελεσταί) لجنة من المواطنين مسئولة عن وفاء مقادير الضريبة المقررة . وقد ورد ذكر هؤلاء المواطنين في بعض نقوش القرن السادس بالنسبة لجباية الضرائب [٧٤] . كما نرى أيضا أن الادارة العربية في مراحلها الأولى حافظت على النظام بأشخاصه ، فجميع أفراد اللجنة الثمانية مسيحيون ومن الأسماء المألوفة بين أسر نصتان .

ولكن اذا انتقلنا الى القسم الثاني من البردية ، ندرك أن الادارة الجديدة لم تكن سلبية تماما . وخير لنا أن نقرأ نص العبارة : « . . . لقد تسلمنا منك ، أيها السيد / سرجيوس بن جورج مقدار ما أعطيتنا ٣٧ ١/٢ نوميسما (دينارا) عدا، حسب مسح الأرض الذي قام به العرب (س ٨ ἐκ τῆς γεωμετρίας τῶν Σαρακηνῶν) عما منح لك بأمر أميرنا الوالي مسلم من القطاع بني وعر . » ولعل من الأفضل أن نقرر أمرا هاما ورد في هذه الفقرة وهو « مسح الأرض الذي قام به العرب » الذي تسميهم البردية Sarakenoi ، وهي كلمة أطلقها أهل المدن على أهل البادية بصفة عامة[٧٥] ، وما من شك أنها تعني هنا الادارة العربية الجديدة .

وتعبير « مسح الأرض الذي قام به العرب » (Sarakenoi) تعبير غريب على لغة الادارة ، فقد كان المألوف عادة تحديد السلطة التي أمرت بإجراء المسح . ونظرا لعدم ذكر الآمر بالمسح ، أصبح هناك أكثر من احتمال لتاريخ هذه البردية . فهناك المسح العام الأول للأرض الذي أمر به الخليفة عمر بن الخطاب سنة ٢٠ هـ (٦٤٠م) ، وهناك مسح عام ثان بعده بنصف قرن تقريبا أمر به الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان سنة ٧٣ هـ (٦٩٢م) ، وربما كان هناك مسح محدود محليا . ويرى ناشر البردية أن الاشارة هنا الى الادارة الأموية .[٧٦] ولكن لغة البردية وعدم دقة استخدامها للاصطلاحات الادارية تجعلنا نرجح أن هذه الوثيقة كتبت في فترة مبكرة من الحكم العربي لأكثر من سبب . أولا أن استخدام لفظ Sarakenoi يمثل تفكيرا وتعبيرا بيزنطيا ، فليس من المتصور أن يستخدمه العرب في وصف إجراء إداري صدر عنهم . ومعنى هذا أن أهل قرية نصتان المسئولين عن الضريبة في هذه البردية لم يألفوا بعد الأوضاع السياسية الجديدة ولا شخصياتها . فهم لا يعرفون سوى اسم المسئول العربي المباشر في اقليمهم ، وهو « مسلم » دون ذكر نسبه أو اسم أبيه على مألوف عادتهم ، ولسوء الحظ لم يمكن التعرف على شخصه حتى الآن [٧٧] . ثانيا . يكفي أن نقارن بين لغة هذا الايصال ولغة وثيقة مالية من برديات نصتان أيضا وترجع لأول حكم عبدالملك بن مروان أي حوالي عام ٦٥/٦٦هـ (٦٨٥م)[٧٨] لنتبين الفرق الزمني بين الوثيقتين . ففي هذه البردية الأخيرة ـ وهي تتعلق بإجراءات مالية

---

(٧٤) A. Alt, Die griechischen Inschriften der Palaestina Tertia westlich der Araba, 4-13 (Berlin-Leipzig, 1921); S.E.G. 8. 282; cf. P. Nes. P. 122-3

(٧٥) ترد ذكر كلمة sarakenoi بهذا المعنى أكثر من مرة في مجموعة نصتان . انظر أرقام : ٥١ ، س ٦ ، ٨٩ ، س ٢٢ ، ٣٧ ، ٣٥ ، ٤٠ .

(٧٦) P. Nes. 58, introd. p. 168-9.

(٧٧) P. Nes. 58, Line 10 note.

(٧٨) P. Nes. q2 (C. 685).

مختلفة ـ لا يذكر أمر أو يسجل اجراء ما الا مصحوبا باسم المسئول أو السلطة التي صدر عنها ، إلى أعلى درجات الادارة العربية ، وعلى رأسها الخليفة عبدالملك الذي ورد ذكره عدة مرات ، وأخوه عبدالعزيز واليه على مصر ، الى غير هؤلاء ممن يليهم من الولاة والعمال . وليس أدل على دقة لغة الادارة أكثر من أن عبدالملك منح لقبه الرسمي « أمير المؤمنين » (س٣٦ ἀμιραλμουμνιν Αβδελμαλεκ) . ثالثا ، وأكثرها دلالة ، أن هناك بردية مالية أيضا من مصر ومن بداية فتح العرب لها في عام ٢٢هـ (٦٤٢م) في عهد عمر بن الخطاب ، تتحدث عن « كشف نفقات الادارة العربية » مستخدمة كلمة Sarakenoi (Σαρακηνῶν δαπανημάτων λόγος) [٧٩] هذا كله يمكننا أن نطمئن الى أن ما بين أيدينا في إيصال ضرائب نصتان هذا ، وثيقة رسمية من عهد الخليفة عمر بن الخطاب .

هذا بالنسبة لتاريخ البردية ، أما موضوعها فلا يخلو من طرافة . فمن الواضح أن مقدار الضريبة التي دفعت (٣٧ ٢/١ نومسيا = دينارا) تدل على أننا أمام ملكية كبيرة من الأرض الزراعية . ومن حسن الحظ أن لدينا من مصر كشفا بحسابات الضرائب من العصر العربي ، وفيه نجد أن مبلغ ٣٧ ٢/١ ٢/١ دينارا ضريبة عن ١٤٦ أرورا من الأرض الزراعية [٨٠] . وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقدر مساحة الأرض التي دفع عنها سرجيوس بن جورج ٣٧ ٢/١ دينارا في نصتان بما لا يقل عن ٤٠٠ دونم (أو ما يزيد على ١٤٦ أرورا ، مع ملاحظة أن الأرض المصرية أشد خصوبة وأكثر إنتاجا ومن ثم أعلى ضريبة) .

وأخيرا يجب أن نلاحظ أن هذه المساحة الكبيرة من الأرض لم تكن ملكا لسرجيوس بن جورج أصلا ، ولكنها أعطيت له بأمر من الوالي مسلم ، بعد أن نزعت من أرض كانت مقطعة لقوم يقال لهم « بنو وعر » [٨١] . ولا نعرف الظروف التي جعلت الادارة العربية تنزع أرضا من قبيلة عربية وتمنحها لأحد المسيحيين من أهل القرية ، ولكن ذلك يتفق على الأقل مع ظروف سنوات الفتح الأولى حين أمر عمر بن الخطاب أن تبقى الأرض بأيدي أهلها . وهكذا نجد في شخص سرجيوس بن جورج واحدا من كبار ملاك الأرض من أهالي نصتان ، ويبدو أنه قد زادت أملاكه في ظل الحكم العربي الأول .

ويمكننا بعد هذا المظهر الاداري أن نسلط شيئا من الضوء على بعض التغير الذي حدث في مجتمع نصتان خلال نصف قرن من الحكم العربي . ولعل البردية رقم ٥٦ هي خير مثال يطلعنا على الأوضاع الجديدة . وأول ما يميزها أنها مكتوبة باللغتين العربية واليونانية ، ومؤرخة في نصها العربي بسني الهجرة « سنة سبع وستين » ، وفي النص اليوناني بالتقويم البيزنطي المحلي الموافق ١٨ يناير / كانون ثاني ٦٨٧م . ورغم تهشم بعض أجزاء النص العربي ، إلا أنه يبدو أن الصياغة العربية كتبت أولا ، ثم صيغ على أساسها النص اليوناني في عبارات أوفى وأكمل . أما عن موضوع الوثيقة ، فهو لا يخلو من تعقيد . في ظاهرها البسيط هي إحلال مدين من دينه . فالدائن ويسمى « الأسود بن عدي » ، كان قد أقرض « الأب قيار » خمسين دينارا ، وهو يشهد هنا أن قيارا قد أوفى سداد خمسين دينارا ليُحل ابنه من الأسود ،

(٧٩) PERF, 558.2; cf. A. Grohmann, Aperçu de papyrologie Arab, Et. Pap. I. (1932) 41.

(٨٠) P. Lond. IV. 1427. 12 (A.D. 716).

(٨١) P. Ness. 58. 10 – 11: ἐκ τῶν δοθέντων σοι ἐκ τοῦ δεσπότου ἡμῶν Μεσλεμ συμβούλου ἐκ τῆς γεωμορίας τ[ῶν] | β(αν)ν Ουαρ

الذي « صدق عليه بعشرين دينارا ، وأتم الأب قيار دفع ثلاثين دينارا الى الأسود بن عدي » . إلى هنا كان من الممكن أن نظن أننا أمام عملية سداد دين بسيطة ، أظهر فيها الدائن كثيرا من التسامح « بتصدقه » على المدين بعشرين دينارا ، واكتفى باسترداد ثلاثين فقط . ولكن عبارة في أول جملة بالوثيقة تمنعنا من هذا الفهم البسيط ، وهي قوله « الأب قيار دفع . . . ليُحل ابنه من الأسود » (س ١ ἐλετρόσατω) فإذن ثمة علاقة شرطية بين سداد الدين واسترداد الأب قيار لابنه . وليس في البردية نص صريح يحدد هذه العلاقة ، ولكن الجزء الأخير من النص اليوناني يساعدنا على تفسير طبيعة هذه العلاقة : إذ يعلن الأسود بن عدي أنه يتعهد للأب قيار بشأن ابنه ما يأتي : أن الأب قيارا وابنه حُرَّانِ يذهبان حيث يشاءان ، وأنه ليس للأسود بن عدي ، أو لأي من ورثته ومن يليهم في الميراث ، على أي منهما حق في قليل أو كثير (٨٢) .

ندرك من هذه العبارات أننا أمام اتفاق معقد ، وليس مجرد قرض مالي . ولعلنا نلاحظ الفرق البيّن بين هذه الوثيقة وعقود الديون من العصر البيزنطي التي سبقت الاشارة اليها ، فالدين في العصر البيزنطي كان يستحق الدائن عليه فائدة بمقدار ٦٪ ، وهو ما لا نرى له ذكرا في اتفاق الأسود بن عدي مع الأب قيار . وسبب ذلك أن الأسود بن عدي رجل مسلم يعيش في ظل إدارة إسلامية قد أبطلت الربا أو الفائدة على الديون . لذلك لجأ الأسود بن عدي الى حيلة قانونية قديمة تحقق له نفعا يعوضه عن الفائدة وربما يفوقها قيمة ، وبشروط قاسية ، ذلك أنه رغب في استئجار ابن الأب قيار ليعمل في خدمته . وعلى سبيل إغراء الأب وإقناعه قدم له دينا بمبلغ خمسين دينارا تسترد عند انقضاء عقد العمل مع الابن ، على أساس أن يدفع الأب ثلاثين دينارا ويتنازل له الأسود عن عشرين دينارا . ولسوء الحظ لا نعرف مدة عقد العمل مع الابن ، ولكن نظرا لضخامة القرض الأصلي والمبلغ المتنازل عنه ، لابد أنه استمر زمنا طويلا ، يزيد على عشر سنوات على الأقل . أما الشرط القاسي الذي أخذ به الأسود مدينه في العقد الأصلي ، فهو أنه قيّد حرية الأب قيار وابنه طوال مدة عقد العمل . لذلك نجده يطلق حريتهما بعد سداد الدين . وكأنه قد أخذ مدينيه بنوع من الرق المؤقت .

وهكذا نرى في هذه البردية أن هناك أفرادا من العرب المسلمين الجدد ظهروا بين أثرياء قرية نصتان ، وأن منهم من لجأ في سبيل استثمار أمواله الى أساليب فيها شيء غير قليل من التعسف . ومن الطريف أن العقد مُسْتَوْفٍ جميع الشروط القانونية ، فقد استشهد الأسود في نصه العربي بأربعة شهود ـ مثل عقود الديون البيزنطية ـ ولكنهم جميعا في هذه الحالة مسلمون . ومن الطريف أيضا أن أول الشهود وهو يزيد بن فائد ، ويظن أنه قاضي القرية الجديد ، قد ورد ذكره في بردية أخرى (٨٣) ، حيث يعنّفه شخص أعلى منه مرتبة (نير بن قيس) لظلمه وبطشه بأهل نصتان وهم في ذمة الله وحمايته .

وهناك أكثر من بردية قبل الفتح العربي وبعده تشير إلى تظلم الأهالي ، ليس من نصتان فحسب ولكن من الاقليم كله . وما من شك أن منطقة إقليم جنوب فلسطين نظرا لظروفها الصحراوية واعتمادها الكامل على الأمطار ، كانت معرضة لفترات من الجفاف من وقت لآخر . في مثل هذه الفترات من الجفاف يتقدم الأهالي بظلاماتهم الى الادارة ،

(٨٢) W.L. Westerman; The Paramone as general Service Contract Journal of Juristic Papyrology 2 (1948) 9-50.

(٨٣) لم ينشر النص في المجموعة ، واكتفى الناشر بالاشارة اليه في التعليق على النص العربي من بردية الأسود بن عدي ص ١٥٩ .

طالبين التخفيف أو الاعفاء من الضرائب[٨٤]. ونلاحظ أن رجال الكنيسة كانوا يمثلون الزعامة بين الأهالي في مثل هذه المناسبات . ونرى أثرا لذلك في خطابين من نصتان ، الأول من بداية القرن السابع قبل الفتح العربي يتعلق بشئون الكنيسة بالقرية ، ولكنه يبدأ بهذه العبارة الغريبة « . . . لقد أنقذوا المدينة بمساعيهم . . . »[٨٥]. ونحن لا نعرف أي مدينة ولا مم كان إنقاذها .

ومن حسن الحظ أن لدينا خطابا آخر أكثر تفصيلا وأكثر دلالة ، وهو يتعلق بتنظيم حركة احتجاج عام بين مجموعة من القرى . ولعل من المناسب أن نقرأ نص هذا الخطاب بألفاظه ذات الدلالة :

« نود أن نحيط نبيل عظمتكم المحبة إلى الله علما أننا تسلمنا رسالة من عظمة السيد / صموئيل ، وأنه بشخصه يدعونا وإياكم لنتوجه فورا إلى سيدنا الوالي المبجل ، لعله (يخفف) عنا . لأنهم يثقلون علينا وعليكم ، ولانستطيع أن نتحمل مثل ذلك العبء . فاعلم إذن أننا غدا ، يوم الاثنين سوف نذهب الى غزة . وسوف نكون عشرين رجلا . وعلى ذلك تحسنون صنعا بالحضور فورا ، حتى نكون جميعا قلبا واحدا ورأيا واحدا . بعد أن تفرغوا من قراءة الخطاب الحالي ، أرسلوه الى نصتان . لقد كتبنا إلى سوباطه (حاليا سبّيطه) . مع أطيب التمنيات والمودة »[٨٦].

هذه البردية الطريفة تطلعنا من كثب على القدرة التنظيمية بين أهالي القرى المختلفة في جنوب فلسطين ، ومن الواضح أنهم على ألفة تامة بالتحرك الجماعي المنظم . فنحن هنا لسنا أمام حركة تمرد سرية ، ولكنه تحرك علني لتجميع الوفود من كل قرى الاقليم ليتوجهوا إلى مقر الحاكم في غزة ليعرضوا عليه ظلاماتهم ، وكل عمل جماعي لابد له من منظم . ويبدو في برديتنا أن صموئيل هو العقل المدبر لهذا التحرك بمهارة ملحوظة وهو حريص على أمرين : تجميع أكبر قدر من الوفود وتوحيد الرأي بينهم ، ليمكن بذلك الضغط على الوالي حين يرى الاجماع يشمل الاقليم بأسره . أما عن أعداد الوفود ، فكاتب الرسالة يذكر أن وفد قريته يتكون من عشرين رجلا ، ومعنى ذلك أن مجموع أعضاء الوفود الذين سيتجمعون في غزة عند الوالي يوم الاثنين قد يصل إلى مائة شخص . وما من شك أن أعضاء الوفود هم كبار أصحاب الأرض في كل قرية ، الذين كانت تتكون منهم لجان جباية الضرائب كما رأينا من قبل ، والذين كان يقع عليهم عبء الضرائب أكثر من غيرهم .

ولعل من المناسب هنا أن ننتقل الى الحديث عن موضوع ما زال يكتنفه كثير من الغموض ، وهو الضرائب التي فرضتها الادارة العربية على البلاد المفتوحة ومقدار كل منها . فمصادرنا تقدم لنا معلومات بشأنها فيها كثير من التفاوت أو التناقض أحيانا . فرغم التمييز المعروف بين الجزية والخراج ، وجدنا أحيانا أحد الاصطلاحين يطغى على الآخر ويشمل الاثنين معا . كما أن الجزية اختلف مقدارها من دينار واحد الى ثمانية دنانير على كل حالم ، وأحيانا أخرى يلحق التقدير

---

(٨٤) F.M. Heichelheim, Roman Syria, An Economic Survey of Ancient Rome, edited by T. Frank, vol. IV, (Baltimore, 1938) 234.

(٨٥) P. Ness. 52. 1 (Early VII).

(٨٦) P. Ness. 75 (Late VII).

الأساسي عبارة « التخفيف عن الضعفاء » ، دون أن نعرف أساسا للتقدير الأصلي ولا أساس حساب التخفيف ونسبته في كل حالة [٨٧] .

لذلك كله كان من الأهمية بمكان أن نلتقط كل إضافة جديدة بشأن هذا الموضوع المعقد ، وهو ما سأحاول تقديمه هنا فيما يتصل بقرية نصّان ، رغم قلتها وقصورها أيضا .

وسوف أبدأ بجزية الرؤوس التي ترجمها برديات نصّان الى ἐπικεφάλαιον ففي أحد إيصالات الضرائب نجد اثنين من جباة الضرائب يطالبان مواطنا من نصّان يسمى جورج بن باتريكيوس بضرائب عام ٦٨٤ ، تصل في مجموعها الى اثني عشر نومسما (دينارا) ، ستة دنانير منها ضريبة على الأرض (τὰ δημόσια) وهي الخراج ، وستة دنانير جزية رأس ἐπικεφάλαιον . ونعرف من الايصال أنه دفع ضريبة الأرض أو الخراج ، وأجل دفع الجزية [٨٨] .

وقد رأى الناشر أن هذه البردية تثبت أن الجزية التي فرضت على أهل نصّان هي ستة دنانير على كل رجل ، وحاول أن يطبق هذا الاستنتاج على وثيقة أخرى تتضمن قائمة بأسماء من فرضت عليهم الجزية في نصّان[٨٩] . والبردية كما وصلتنا مبتورة في وسط القائمة تقريبا ، ويقدر الناشر أن القائمة الكاملة اشتملت على ١٧٤ اسما ، أي ضعف العدد الموجود فعلا « ٨٧ اسما » . وعلى هذا يقدر قيمة الجزية المستحقة من القرية كلها بضرب ٦ دنانير × ١٧٤ = ١٠٤٤ دينارا .

ويمكن أن نعترض على استنتاجات الناشر لأكثر من سبب . أولا بالنسبة لاحتساب ٦ دنانير جزية على جميع الرجال بالقرية ، فهذا تقدير مرتفع جدا ، ولمعرفة مقدار ارتفاعه ، علينا أن نأخذ حالة جورج بن باتريكيوس المذكور في البردية السابقة ، فرغم أنه لم يرد بها نسبة تقدير الضريبة على الأرض ، الا أنه يمكننا قياسا على متوسط الضريبة في مصر في ذلك الوقت أن نقدر أن اثني عشر دينارا كانت تجبى على ما يقرب من خمسين أرورا ، أو ما يعادل ١٤٠ دونما تقريبا . فاذا علمنا أن انتاجية الأرض في مصر كانت أعلى من أرض نصّان ، وقد تبلغ ضعفها[٩٠] وأن القيمة الضريبية في مصر أعلى منها في نصّان ، فربما كان اثنا عشر دينارا يمثل ضريبة ٢٥٠ دونما أو نحوها . ويكاد يكون مستحيلا أن الادارة العربية جعلت هذا التقدير أساسا لضريبة فرضتها على جميع الأهالي .

---

(٨٧) راجع تعريف الخراج والجزية واختلاف معانيهما واختلاف مقاديرها : محمد ضياء الدين الريس : الخراج في الدولة الإسلامية ، ص ١١٢ وما بعد (القاهرة ١٩٥٧) . التقديرات المختلفة ثابتة في المصادر ، ونشير إلى أمثلة منها فقط : البلاذري ، ص ٨٠ - ٨١ ، ١٥٥ ، ١٧٠ (دينار) ، ٣٠٦ (ديناران) ، ١٧٠ (أهل الورق ، أي الفضة ، ٤٠ درهماً وأهل الذهب ٤ دنانير) ، ٢١٦ ([illegible] جبرها من أداء الخراج على ٥ دنانير فأمر المتوكل بردهم إلى ٣ دنانير) ، ٢٩٠ (الوليد بن عبد الملك يطالب الجراجمة ، قرب انطاكية : ويجري على كل امرئ منهم ٨ دنانير وعلى عيالاتهم القوت من القمح والزيت ، وهو مديان من قمح وقسطان من زيت) ، ٢٤٥ (جزية أهل الجزيرة ٤٨ درهماً و ٢٤ و ١٢ نظراً من عمر الناس ، وكان على كل إنسان مع جزيته مدّا قمح وقسطان من زيت وقسطان من خل) . راجع أبو يوسف ، الخراج ، ص ٣٦ - ٣٨ ، ٦٧ ، ٨٤ - ٨٥ ، ١٢٢ - ١٢٤ ، ١٢٨ ، الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ١٤١ - ١٤٢ ، ١٩٦ ، ١٩٧ .

(٨٨) P. Nes. 59 (October 684 ?).

(٨٩) P. Nes. 76.1 (609 ?) " ἀναγρ(αφὴ) ἐπικεφαλαίω(ν) Νεστάνω(ν) κλή(ματος) Ἐλούσ(ης)."

(٩٠) Philip Mayerson, The Agricultural Regime. Exc. Nes. vol. I, p. 227 ff.

وإذا ما انتقلنا الى ما ذهب اليه الناشر في حساب جزية القرية كلها بأنها ١٠٤٤ دينارا ، يتضح لنا مقدار المبالغة في هذا التقدير بمقارنته مع بعض ما لدينا من معلومات عن الجزية التي فرضها العرب على بعض القرى أو البلدان القريبة في الاقليم نفسه من فلسطين . وخير مثال نسوقه هو ما حدث لأول موقعين في جنوب فلسطين استسلما للنبي بعد غزوة تبوك سنة ٩ هجرية وهما أيلة وأذرح :

« لما توجه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تبوك من أرض الشام لغزو من انتهى اليه أنه قد تجمع له من الروم وعاملة ولخم وجذام وغيرهم ، وذلك في سنة ٩ من الهجرة ، لم يلق كيدا ، فأقام بتبوك أياما فصالحه أهلها على الجزية ، وأتاه وهو بها يحنّة بن رؤبه صاحب أيلة فصالحه على أن جعل له على كل حالم بأرضه في السنة دينارا فبلغ ذلك ثلاثمائة دينار ، واشترط عليهم قرى من مرّ بهم من المسلمين ، وكتب لهم كتابا بأن يحفظوا ويمنعوا . . . . وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل أذرح على مائة دينار في كل رجب »[٩١] .

وحتى بعد أن فتح المسلمون أقاليم أكثر خصبا وعمرانا في بلاد الشام في خلافة أبي بكر وعمر ، نجد وحدة الجزية تستمر « على كل حالم دينارا وجريب حنطة وخلا وزيتا لقوت المسلمين » في مدن مزدهرة مثل بصرى ودمشق وغيرهما[٩٢] .

ان تكرار تحديد الجزية بدينار على هذا النحو يحذرنا ضد المبالغة في تقديرها . كما أن الاشارة الى أن حصيلتها كانت ٣٠٠ دينار من أيلة و ١٠٠ دينار من أذرح تنبهنا إلى أنه لا ينبغي أن نتوقع من نصتان رقما يربو على ألف دينار . واذا كنا لا نعرف من أخبار أذرح ما يساعدنا على المقارنة بها ، فإن مجرد ذكرها ربما يدل على أنها لم تكن أقل من نصتان كثيرا . أما في حالة أيلة فقد سبق أن ذكرنا أهميتها بالنسبة لوضعها في الامبراطورية البيزنطية ، وأنها كانت أكثر سكانا وازدهارا ، وكانت لكنيستها الرئاسة الدينية في المنطقة ، حتى ان رئيسها وهو برتبة « أسقف » كان من الأهمية بحيث حضر مجمع نيقيا زمن قسطنطين . لذلك كله لا نتوقع أن تكون جزية نصتان أكثر من ثلاثة أضعاف جزية أيلة ، بل المتوقع أنها كانت أقل منها .

ولعل من المناسب أن نلقي نظرة على « سجل أسماء من لزمتهم الجزية من أهل نصتان » ، نظرا لدلالته . والأمر الجدير بالملاحظة أنه أساسا سجل بأسماء أرباب الأسر مرتبين ترتيبا أبجديا ، ويتبع اسم رب كل أسرة أفرادا يقيمون معه أو يعولهم . ومعنى ذلك أن رب الاسرة هو المسئول عن أداء الضريبة للدولة . وهو نظام معروف وكان معمولا به في مصر ، قبل الفتح العربي وبعده .[٩٣] ويبدو أنه كان معمولا به في أماكن أخرى ، وهناك ما يدل على معرفة العرب

---

(٩١) البلاذري ، ص ٨٠ ، ٨١ . كذلك هنا إشارة سابقة بشأن إسلام أهل تيماء ويعرض من غير قتال ، فأقرهم رسول الله ﷺ على ما أسلموا عليه ، وجعل على كل حالم من بها من أهل الكتاب ديناراً واشترط عليهم ضيافة المسلمين » (ص ٨٠) ، وراجع ياقوت : معجم البلدان ، مادة أيلة جـ ١ ، ص ٢٩٢ ، وطور سيناء ، ص ٤ ، ص ٤٨

(٩٢) البلاذري ، ص ١٥٥ ، ١٣٠ ، ١٧٢ .

(٩٣) كان الاحصاء في مصر الرومانية يتم حسب كل بيت ويقدم باسم رب البيت ، ولذلك كان الاحصاء يسمى ἀπογραφὴ κατ' οἰκίαν . انظر :
S. Le Roy Wallace, Taxation in Egypt from Augustus to Diocletion, (Princeton, 1938), pp. 98-109.
وفرض الضريبة على الأسرة وما يتبعها في مصر البيزنطية انظر :
A. Ch. Johnson and A.L. West, Byzantine Egypt : Economic Studies (Princeton, 1949) pp. 260-264; A. Andreades, in : Byzantium : An Introduction to East Roman Civilization, ed. by N.H. Baynes and A.H. Moss (Oxford, 1948) p. 82.
وفي العصر العربي نجد وصفاً لإعداد قوائم الضرائب بالقرى ، جملاً عند ابن عبد الحكم ، فتح مصر ، ص ١٥٢ ، ومفصلاً في برديات قرة بن شريك ، انظر :
H.I. Bell : P. LONDON, IV. 1419, introd. 174.

وممارستهم له في تقدير الجزية كما جاء في العهد الذي منحوه لأهل تفليس عند فتحها قولهم « . . . الجزية على كل أهل بيت دينار واف »[٩٤] ورغم أن هذا العهد الذي يستشهد كل من الطبري وياقوت به ، يختلف أو يتعارض مع القول المألوف بفرض الجزية على كل حالم ، إلا أنني أرى أنه مع سجل نصتان أقرب إلى الحقيقة . فإن جزية دينار على كل حالم تعتبر ضريبة مرهقة بمقاييس المال قديما ، خاصة وأنها لم تكن الضريبة الوحيدة المفروضة .

وعلى ذلك فاذا اعدنا الى سجل نصتان ، واذا صح أن القائمة الأصلية قبل تهشمها اشتملت على نحو من ١١٦ اسما من أرباب بيوتها ويتبعهم ٥٨ آخرين ، فيكون مجموعهم ١٧٤ رجلا . وعلى أساس أن جزية كل أهل بيت دينار ، يكون مجموع جزية القرية ١١٦ دينارا ، وهو مبلغ يتفق مع المائة دينار التي فرضها النبي على أذرح . واذا لزمت الجزية جميع الأسماء بالقائمة فستكون جزية القرية ١٧٤ دينارا تقريبا ، وهو أقل من جزية أيلة الأكثر ثراء وسكانا من نصتان .

أخيرا أنتقل الى الحديث عن ضريبة أقل جدلا وأكثر تحديدا في وثائقنا البردية ، وهي ضريبة « الرزق » . ومن حسن الحظ أنه وصلتنا ضمن أوراق نصتان تسع برديات من العصر العربي تتعلق كلها بهذه الضريبة ، وقد كتبت ثمانية منها باللغتين العربية واليونانية . وهذه الوثائق الثمانية عبارة عن أوامر ادارية Evteyle صادرة عن مكتب الوالي في غزة الى « أهل نصتان » (ما عدا واحدة إلى قرية أخرى لم يرد اسمها) ، وجميعها مؤرخة فيما بين عام ٥٤ و ٥٧ هـ (٦٧٤ - ٦٧٧ م) ما عدا واحدة كتبت سنة ٧٠ هـ (٦٨٩ م) . وعلى ذلك فهي توضح الحال التي كانت عليها هذه الضريبة بالنسبة لقرية نصتان . ولعل من المناسب أن نقرأ النص العربي كاملا لواحد من هذه الأوامر ، كما جاء في البردية رقم ٦٠ :

« (بسم) الله الرحمن الرحيم

(من) الحرث بن عبد الى أهل نصتان

(من كورة) غزة من إقليم الخلوص

(فأعط)وا عسر عدي بن خلد من بني

س ٥ (سعد بن مـ)لك رزق ذ (ي) القعد(ة) و

(المحرم وصفر) و (شهـ)ري ربيع

(سبعين مـ)دى (قـ)مح ومثله زيتا و

(كتب) أبو سعيد في ذي القعدة

س ٩ من سنة أربع وخمسين »

وبعد ذلك تأتي ترجمة يونانية ، في نهاية البردية مراجعة للحساب :

س ١٧ « (فجمعته) سبعين مدى قمـ ومثله زيتا » .

هذه الوثيقة ومثيلاتها تمثل لنا الادارة العربية في مرحلة أكثر استقرارا وانتظاما من السنوات التي أعقبت الفتح مباشرة ، رغم أنه لم يمض على دخول نصتان في الدولة العربية أكثر من ٢١ عاما فقط . فالأمر صادر باسم الوالي نفسه

(٩٤) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، جـ ٤ ، ص ٥٣ (سنة ١٧ هـ) ، و جـ ٤ ، ص ١١٦ (سنة ٢٢ هـ) ، ياقوت ، معجم البلدان ، (تفليس) جـ ٢ ، ص ٣٦ .

(الحارث بن عبد) ومقره مدينة غزة ، وهو موجه إلى (أهل نصتان) مما يدل على استمرار العمل بالمسئولية الجماعية للقرية ممثلة في رؤسائها كما رأينا من قبل . نجد الوالي قد ندب واحدا من القبائل العربية وهو (عدي بن خالد من بني سعد بن مالك) لتسلم الضريبة . والنص العربي يحدد نوع الضريبة المطلوب دفعها ويسميها « رزقا » . ولكن تعترضنا كلمة واحدة ، وهي قوله (س٥) « أعطوا عسر » ، ونجد ترجمتها اليونانية بكلمة (س ١٢) « Taxews » أي بسرعة . وواضح أن « عسر » ، ليس من معانيها المألوفة « السرعة » . وليس هناك شك في قراءتها ، لأنها تكررت في الأوامر الثمانية وتراجمها . والتفسير الوحيد لاستخدام كلمة (عسر) في هذه الأوامر أن ضريبة « الرزق » كانت ضريبة ذات طابع خاص . تعرفها المصادر العربية بأنها « طعام الجند وأرزاق المقاتلة »[٩٥] وهي « رزق للمسلمين تجمع في دار الرزق »[٩٦] وهي على هذا المعنى تكون استمرارا للضريبة الرومانية التي كانت تخصص أيضا لطعام الجند وتسمى اصطلاحا (Annona militaris)[٩٧] . ونظرا لأن هذه الضريبة كانت تجمع موزعة على أشهر السنة ، كما هو واضح من وثائق نصتان ، كما تفاوتت كميتها من شهر الى آخر . ونظرا لحاجتها العسكرية فكانت جبايتها دائما عاجلة ، ولا يقبل تقسيطها أو تأجيل دفعها كما كان يحدث في ضرائب أخرى . وعلى ذلك يكون معنى (عسر) هو « عاجل » ، لا امهال فيه[٩٨] .

أما عن طبيعة ضريبة « الرزق » ، فهي ضريبة عينية تؤخذ من المحاصيل مباشرة أو ما ينتج منها ، وهي عادة من **القمح والزيت** ، كما في حال نصتان . ولبيان تفاوت مقاديرها من شهر الى آخر نستشهد بالكميات التي وردت خلال عامين في الأوامر الأربعة الأولى .

رقم البردية	الكمية		السنة	المدة
	قمح	زيت		
٦٠	٧٠ (مديا)	٧٠ وقسطاء	٥٤ هـ ـ ٦٧٤ م	٥ أشهر : ذو القعدة ـ المحرم صفر ـ ربيع أول/ثاني
٦١	٩٦ (مديا)	٩٦ وقسطاء	٥٥ هـ ـ ٦٧٥ م	٢ (شهران) رجب ـ شعبان
٦٢	٣١٠ (مديا)	٣١٠ وقسطاء	٥٥ هـ ـ ٦٧٥ م	٢ (شهران) : شوال ـ ذو القعدة
٦٣	٩٦ (مديا)	٩٦ وقسطاء	٥٥ ـ هـ ـ ٦٧٥ م	٢ (شهران) : المحرم ـ صفر

نلاحظ أولا تماثل مقدار الضريبة دائما من كل من القمح والزيت ، والسبب في ذلك واضح لأن توزيع الطعام بين

(٩٥) الماوردي ، الأحكام السلطانية (القاهرة ١٩٦٦) ، ص ١٧٥

(٩٦) البلاذري ، ص ٢٠١ .

(٩٧) وهناك دليل على وجود ضريبة **annona militaris** في عدد من النقوش البيزنطية من جنوب فلسطين ، راجع :
A. Alt, Die Griechischen Inschriften der Palaestina Tertia, Nos. 1-2.

(٩٨) وهو ما يتفق مع ما جاء في لسان العرب (عسر) ، قوله « عسَر الغريم » طلب منه الدَّين على عسْره ، لم يرفق به الى ميسْرته .

المسلمين كان بمقادير متماثلة من الأنواع المختلفة ، كما هو معروف من أن عمر فرض لكل نفس مسلمة في كل شهر مُدَّيْ قمح وقسطي زيت وقسطي خل ، وكان يورث لأهله .(٩٩)

أما اختلاف كمية الضريبة بين الدفعات المختلفة ، فمن الصعب معرفة سببها . ففي رقم ٦٠ نجد فريضة خمسة أشهر في سنة ٥٤ هـ (٦٧٤ م) ٧٠ قمح + ٧٠ زيت ، في حين السنة التالية نجد في رقم ٦٣ فريضة شهرين فقط من الأشهر الخمسة السابقة تصل ٩٦ قمح + ٩٦ زيت . ثم نجد في السنة ذاتها فريضة شهرين أيضا ٣١٠ قمح + ٣١٠ زيت ، أي أكثر من ثلاثة أضعاف فريضة الشهرين السابقين عليها (رقم ٦٢) . ونكتفي هنا بأن نقترح لتفسير هذه الظاهرة أنه ربما كان هناك جفاف في عام ٥٤ فخفف عن الأهالي ، كما كان يحدث أحيانا . أما اختلاف الكمية عن المدة الواحدة في السنة ذاتها ، فلا نعرف لها سببا واضحا ، خاصة اذا علمنا من برديات أخرى أن كميات كبيرة فرضت في أشهر متباينة على مدار السنة : مثل أكتوبر (تشرين أول) وفبراير (شباط) وابريل (نيسان) ومايو (أيار)(١٠٠) ، أي ليست جميعها من أشهر الحصاد .

وننتقل بعد ذلك الى وثيقتين أخريين من أوامر الرزق(١٠١) ، فهما تشتركان في ظاهرة معينة ، وهي أن الضريبة المفروضة لا تجبى عينا كما هي العادة ، ولكن يصدر الأمر بتحديد نصفها عينا والنصف الآخر نقدا . وأكمل مثال وصلنا من قرية أخرى اسمها مفقود ، يعتقد أنه جاء الى نصتان خطأ ، ولكنه مطابق لسائر الأوامر الأخرى في كل شيء ، كما يتضح من النص التالي (الأسطر العربية الأولى مفقودة فقمت بترجمتها من النص اليوناني) :

« (بسم الله الرحمن الرحيم . من الحارث بن عبد
الى أهل . . . . . . من كورة غزة من إقليم
سوق مازن . فأعطوا عمر عبد الله بن
علقمة من بني سعد بن زبر رزق
شهري ربيع تسعة وسبعين)
س ١ ومئتي مدي قمح (ومثله زيتا وثمن)
تسعة وسبعين ومئتي مدي قمح و
مثله زيتا ثمنية عشر د
دينرا وثلثي دينر . وكتب
س ٥ . . . في شهر ربيع الأول
من سنة ستة وخمسين .
وبعد ذلك تأتي الترجمة اليونانية ثم مراجعة الحساب :

---

(٩٩) البلاذري ، ص ٦٤٥ .

(١٠٠) 205 oil. -279 oil; 65, (April/May ?) 205 wheat -310 oil; 64, Fed : 279 wheat -P. Nes. 62, Oct : 310 wheat

(١٠١) P. Nes. 64; 65.

فجمعته تسعة وسبعين ومئتي
مدى قمح ومثله زيتا وثمن مثل
س ٢٠ ذلك ثمنية عشر دينرا
وثلثي دينر[١٠٢]

والواقع أن دفع قيمة الضريبة النوعية نقدا ليست ظاهرة جديدة ، مارستها الادارة الرومانية والبيزنطية والعربية على حد سواء[١٠٣] ، ولها اصطلاح روماني مشهور « adaeratio » ومعناه « قيمة » أو « ثمن » ، والأخيرة هي الكلمة التي استعملتها الادارة العربية . وكان تقدير القيمة أو الثمن دائما على أساس العملة الذهبية (الدينار) . ويهمنا هنا أن نعرف سعر التحويل ، وهل كان ثابتا أم اختلف من وقت لآخر . ومن حسن الحظ أن البرديات التي بين أيدينا تثبت أن سعر التحويل كان ثابتا في جميع الاحوال . بل إن الادارة يسرت على نفسها كما يسرت على الأهالي بأن وحدت سعر التحويل بالنسبة للقمح والزيت معا ، رغم اختلاف السعر الحقيقي للسلعتين . والسعر الذي فرضته الادارة العربية في برديات نصتان هو : دينار لكل ثلاثين وحدة (أي ١٥ مدي قمح + ١٥ قسط زيت)[١٠٤]

بعد هذه المناقشة لما تضمنته أوامر الوالي الى أهل نصتان من معلومات جزئية عن ضريبة الرزق ، تعترضها فجوات أو يشوبها غموض أحيانا ، نصل الى بردية يونانية بالغة الأهمية بالنسبة لدراسة هذا الجانب من نظام الضرائب في الدولة العربية ، وهي عبارة عن سجل كامل بما دفعته قرية نصتان من ضريبة « الرزق » عن عام واحد ، ومن الطريف أن كلمة « رزق » العربية كتبت في عنوان السجل بالحروف اليونانية (ῥουζηκ(οῦ) λ(ό)γ(ος))[١٠٥]
وينقسم السجل الى قسمين : القسم الأول يمثل مجموع ما دفعته نصتان عينا ، على خمس دفعات ، وهو ١١٨٠ مدي قمح و ٦١٠ قسط زيت . والقسم الثاني يمثل مجموع ما دفع ثمنه نقدا وهو ٤٠٧ مدي قمح و ٤٠٧ قسط زيت ، ثمنها معا ٢٧ ٢/١٥ دينارا (نومسما) ، وذلك على أساس سعر التحويل الذي لاحظناه من قبل وهو دينار لكل ٣٠ وحدة من القمح والزيت معا . ومن هذا السجل نجد أن مجموع ضريبة « الرزق » التي فرضت على نصتان في العام الواحد هي : ١٥٨٧ مدي قمح + ١٠١٧ قسط زيت ، مجموعها هو ٢٦٠٤ وحدة من القمح والزيت معا ، وحسب سعر التحويل المعمول به يمكننا أن نصل الى أن قيمة فريضة نصتان من « الرزق » بالعملة الذهبية هو ٨٦ ٤/٥ دينارا (نومسما) .

ويمكننا أخيرا أن نستفيد من المعلومات المستقاة من هذه الوثيقة في التقدم بتفسير لوثيقة بيزنطية سبقت الاشارة اليها . وهي سجل - مفقودة بدايته - يتكون من قائمتين تتكرر فيهما أسماء تسعة مواقع بجنوب فلسطين[١٠٦] وأمام كل موقع في القائمة الأولى مقداران ماليان ، وفي القائمة الثانية أمام المواقع ذاتها مقدار ثالث . ونظرا لفقدان عنوان الوثيقة

---

(١٠٢) P. Ness. 64.

(١٠٣) M. El Abbadi, Historians and The Papyri On The Finances of Egypt at The Arab Conquest, Proceedings of the XVI Int. Congr. of Papyrology (Chico 1981) P. 515.

(١٠٤) Cf. P. Ness. pp. 192, 199.

(١٠٥) P. Ness. 69.1 (680/1 ?).

(١٠٦) راجع الجدول ص ٢٥ - ٢٦ أعلاه. P. Ness. 39 (Mid. VI ?).

مع الأسطر الأولى لم يمكن حتى الآن الوصول الى تفسير مقنع لأي من المقادير الثلاثة . ونقتصر هنا على إعادة النظر الى المعلومات الخاصة بقرية نصتان .

القائمة الأولى س ١	نصتان	١٤١٤ ٢/٣ نومسما (دينارا)	٦٢٩ ١/٣ قراريط = ١/٢٤ ١/٦ ٢٦ نومسما (دينارا)
القائمة الثانية س ١٤	من نصتان ἀ(πὸ) Νεσάνων		٨٦ نومسما (دينارا)

ولقد ذهب الناشر الى الاعتقاد أنها جميعا تمثل أنواعا مختلفة من الضرائب ، ثم تردد في تحديد ضريبة كل رقم . فبالنسبة للرقمين في القائمة الأولى اقترح أولا أن الرقم الأصغر (١/٢٤ ١/٦ ٢٦ نومسما) ربما يكون قيمة الضريبة البيزنطية لطعام الجند Annona militaris (ص ١٢٤) ، ثم عاد مرة ثانية (ص ١٩٩) واعتبر الرقم الأكبر ١٤١٤ ٢/٣ هو الذي يمثل Annona militaris . ورغم صعوبة القطع بتعريف هذين الرقمين ، فإني أستبعد أن يكون الرقم الأكبر ضريبة مفروضة على نصتان ، نظرا لضخامته .

أما القائمة الثانية فنلاحظ أنه يسبق اسم الموقع حرف الجر « من » (atto) وهذا يقطع بأن المبلغ أمامها دفع او مستحق ، أي أنه ضريبة للدولة . ونظرا لأن المبلغ المدون أمام نصتان ٨٦ نومسما ، فيمكننا أن نطمئن الى أنه يمثل ضريبة Annona militaris البيزنطية زمن جستنيان لأنه يتطابق مع مبلغ ٨٦ ٢/٥ دينارا (نومسما) التي كانت قيمة ضريبة « الرزق » العربية .

لقد تشعبت بنا دروب الطريق أثناء معالجتنا لهذه الدراسة ، ورغم ما اعترضنا من صعاب ، فإن مجموعة وثائق نصتان من النقوش والبرديات تعتبر من أقيم ما نملك من مصادر الجزيرة العربية في القرنين السادس والسابع ، وهي فترة تشح وتندر فيها مصادرنا رغم أهمية الأحداث الجسام التي شهدتها . وما من شك أن الصورة التي جلوناها عن نصتان تمثل ظروف تلك المنطقة الحدودية التي كانت معبرا للقوافل والجيوش العربية عند تحركها من الجزيرة الى الشام .

ولقد استطعنا بفضل هذه المجموعة النادرة من الوثائق أن نتعرف على جوانب مجتمع الاقليم ممثلا في طبقاته وأفراده ، في أعمالهم وعقائدهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم فيما بينهم ، أو مع المجتمعات الخارجية التي وصلت الى أطراف الشام شمالا ومصر غربا . كما تتبعنا ظروف هذا المجتمع وأوضاعه من فترة السيادة البيزنطية الى عصر الحكم العربي ، ولاحظنا مقدار ما كان هناك من مظاهر الاستمرار أو التغير . وما من شك أن الأرقام والاحصاءات التي استخلصناها من وثائقنا تمثل إضافة ولو محدودة الى معلوماتنا القليلة من اقتصاديات الجزيرة العربية . فلأول مرة نتعامل مع وثائق رسمية تصدر عن الادارة العربية في عصرها الأول ، وكنا قبل ذلك لا نجد سوى كتابات المؤرخين التي كتبت بعد الفتح بأكثر من مائتي سنة ، وكثيرا ما تعارضت أو تناقضت أو ركبت متن الخيال . ولقد استطعنا أخيرا أن نثبت أن ضريبة الرزق العربية كانت استمرارا لضريبة Annona militaris البيزنطية ، ومماثلة لها في المقدار . ويعتبر هذا الاستنتاج تأكيدا لما سبق ملاحظته في مصر من أن الادارة العربية لم تزد في ضرائبها على المصريين ، وهو ما اتفقت فيه الوثائق البردية مع قول المؤرخين أن عمر أقرهم على جباية الروم .[١٠٧]

(١٠٧) ابن عبد الحكم ١٥٢ ـ ١٥٣ . انظر للكاتب الدراسة التي سبقت الاشارة اليها : (Historians and the Papyri, P. 509).

قصور أشبيلية في العصر الإسلامي

السيد عبد العزيز سالم

أصبحت أسباليس Hispalis (أو أشبيلية) منذ أن مصّرها يوليوس قيصر وأعاد بناء أسوارها ووسع عمرانها تجاه نهر بيطي الذي عرف في العصر الاسلامي بالوادي الكبير أو النهر الأعظم ، أعظم مدن أسبانيا الجنوبية ، وكان قيصر قد سورها وأمهرها بقصبتين منقشتين ترتفعان في وسطها ، وجعلها أم قواعد الاندلس[1] . وتمتعت أشبيلية بهذا التفوق طوال العصر الروماني وحقبة طويلة من عصر القوط الغربيين ، فقد كانت حاضرة القوط ومقر ملوكهم الى أن نقل ليوفيخيلدو الحاضرة القوطية الى طليطلة في سنة ٥٦٧م ، وتعرضت أسوارها المنيعة لهجماته في سنة ٥٨٣م[2] ومع ذلك فان اشبيلية لم تتخل عن مكانتها السامية التي كانت تتبوأها ، وبقي فيها « شرف الرومانيين وفقههم ودينهم ورياستهم في دنياهم »[3].

وضع انتصار طارق بن زياد على جيوش القوط في وادي لكه في ٦ شوال سنة ٩٢هـ (٢٥ يوليو ٧١١م) نهاية لحكم القوط ، ثم زحف الى شذونة فافتتحها عنوة ومضى بعدها الى مدور وعطف على قرمونة ، ثم انحرف الى اشبيلية فصالحه أهلها على الجزية ، وكان هدفه التالي مدينة استجة التي أطبق عليها من كل جانب حتى دخلها صلحا . ومن هناك سير عسكرا لافتتاح قرطبة في حين واصل زحفه نحو طليطلة العاصمة .

وفي العام التالي جاز موسى بن نصير الى الأندلس في ١٨ ألفا من العرب ، وتمكن من افتتاح أشبيلية بعد أن

---

(١) الحميري ، صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار ، تحقيق ليفي بروفنسال ، القاهرة ١٩٣٧ ص ١٩

(2) Juan Mata de Carriazo, Las Murallas de sevilla, en "Archivo Hispalense" No 48- 49 p. 21-22.

(٣) أخبار مجموعة في فتح الأندلس ، تحقيق لافونتي القنطرة ، مدريد ، ١٨٦٧ ص ١٦

حاضرها أشهر[٤]، وكانت آنذاك « أعظم مداين الأندلس شأنا وخطا وأعجبها بنيانا وآثارا »[٥] ولعل ذلك كان من جملة الأسباب التي دفعته الى اختيارها قاعدة للأندلس ، بالاضافة الى مزايا موقعها الاستراتيجي على البحر المحيط عند مصب الوادي الكبير ، وارتباطها في يسر عن طريق البر والنهر بسائر مدن الأندلس الجنوبية الشرقية والجنوبية الغربية ، وسهولة اتصالها بسواحل العدوة من بلاد المغرب . غير أن أشبيلية لم تهنأ طويلا بهذا التفوق ، اذ انتقلت الحاضرة منها الى قرطبة بعد أربع سنوات فقط من رحيل موسى بن نصير الى المشرق ، وتم ذلك على يدي أيوب بن حبيب اللخمي في نفس العام الذي لقي فيه عبدالعزيز بن موسى مصرعه (سنة ٩٧هـ/ ٧١٦م) .

وعلى الرغم من ذلك ، فقد ازدهرت أشبيلية في عصر الولاة واستقرت بها أسرات عربية مضرية وعلى الأخص يمنية ، فمن المضرية بنو الجد من أعقاب عبدالملك بن قطن الفهري[٦] وبنو الطفيل بن العباس بن غطفان وكانت منازلهم بقرية قرشانة من الشرف[٧] وبنو عوف بن قرة بن ديسم بن فتيان[٨] وبنو عبدالرحمن بن عبدالله الغافقي بمرنيانة الغافقيين قرب أشبيلية على الوادي الكبير[٩] ونزلتها من اليمنية أسرات أكثر عددا تركت بصماتها واضحة في عدد من المواضع والقرى المحيطة بأشبيلية مثل قرية مقرانة[١٠] التي يذكرنا اسمها بموضع من اليمن اتخذته الدولة الطاهرية حاضرة لها ، وليس من المستبعد أن يكون هذا الاسم قد أطلق على موضع نزلته احدى قبائل اليمن التي استقرت في نواحي أشبيلية على غرار بعض المواضع التي نزلتها قبائل يمنية مثل قلعة خولان (alcala de lo gazules) وقلعة يحصب المعروفة أيضا بقلعة بني سعيد (وتعرف اليوم باسم alcala la Real) ولو كان الباحث الأثري الاستاذ كوياتيس دي تيران collantes de Teran يعتقد أن المقطع الأخير من مقارنة Macarena وهو ena يضاف عادة الى اسم علم للدلالة على صفة مثل Juliana التي تعني عقارا يملكه شخص يدعى Julius وعلى مثالها Macarena التي تعني قرية تنتسب الى شخص يدعى Macarius ويعتقد كوياتيس أن Macarena كانت موضعا أو قرية تقع على المحجة العظمى يقوم فيها برج للحراسة على نمط القرى التي كانت تتبع اقليم أشبيلية[١١] . ومن بين أسماء القبائل اليمنية التي استقرت بأشبيلية نذكر بنو الخيار بن مالك بن زيد من كهلان بن سبأ[١٢] وبنو الغضيب من

---

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) نفسه . ويذكر ابن الأثير انها « من أعظم مدائن الأندلس بنيانا وأعزها آثارا » (الكامل في التاريخ ، طبعة صادر ، بيروت ١٩٦٥ ج ٤ ص ٥٦٤) .

(٦) المقري ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٤٩ ج ٤ ص ١٣)

(٧) ابن حزم ، جمهرة أنساب العرب ، تحقيق ليفي بروفنسال ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٢٤٩

(٨) نفس المصدر ، ص ٢٥٤

(٩) نفسه ، ص ٣٢٩

(١٠) ابن الأبار ، الحلة السيراء ، ج ٢ تحقيق د . حسين مؤنس ، القاهرة ١٩٦٣ ص ١٤٠ ويذكر ياقوت انها حصن باليمن (ياقوت ، معجم البلدان ، مادة مقرانة) .

(11) F. collantes de Teran, La forre la puerta de macarena, en "A rchivo Hispalense + No 43-44 Sevilla 1950, p. 202.

(١٢) ابن حزم ، جمهرة أنساب العرب ، نشره ليفي بروفنسال ، القاهرة ١٩٤٨ ، وطبعة ١٩٦٢ ص ٢٤٩

جذام[١٣]، وبنو ثوابة بن عدي وبنو عباد من لخم[١٤] وبنو خلدون الحضارمة[١٥]، كذلك استقرت بإشبيلية طائفة كبيرة من المولدين نخص بالذكر منهم بنو أنجلين Angelion وبنو شبرقة Sabarico وبنو الجريج Jorge[١٦].

ولم يلبث الصراع بين العصبيتين اليمنية والقيسية أن وجد صداه في الأندلس في عصر الولاة وأصبحت البلاد مسرحا للفتن والاضطرابات ، فقدت أشبيلية خلالها كثيرا من تألقها ، وأثر ذلك بوضوح في عمرانها . ولكن قيام الدولة الأموية في الأندلس في سنة ١٣٨هـ وضع حدا لأفولها ، ولم يزعزع استقرار الامارة الأموية في قرطبة المكانة السامية التي ظلت تنعم بها أشبيلية في ظل بنو أمية ، فقد ازدهرت هذه المدينة اقتصاديا وعمرانيا وعلى الأخص في عهد الأموي عبدالرحمن الأوسط (٢٠٦ ـ ٢٣٨هـ/ ٨٢١ ـ ٨٥٢م) أول أمراء بني أمية الذي عمل على تفخيم السلطة بالأندلس بما شيده من قصور ومساجد وحصون وأسوار وما أسسه من مدن وما أحدثه من نظم ادارية ومؤسسات للحكم ، وأبرز أعماله الانشائية المسجد الجامع بأشبيلية الذي تولى انشاءه قاضي أشبيلية عمر بن عديس في سنة ٢١٤هـ (٨٢٩ ـ ٨٣٠)[١٧] والى عبدالرحمن الأوسط يرجع الفضل كذلك في اعادة انشاء دار الصناعة القرطبية بأشبيلية بعد غارة النورمان على أشبيلية في سنة ٢٢٩هـ (٨٤٤م)[١٨] وفي انشاء سور مدينة أشبيلية[١٩] كذلك .

وفي عهد الأمير عبدالله بن محمد رفعت أشبيلية راية الاستقلال ، وخرجت عن فلك الامارة الأموية بقرطبة وذلك بعد أن تغلب عليها أبو اسحق ابراهيم بن حجاج اللخمي (٢٨٦ ـ ٢٩٨)[*] أحد رؤساء أشبيلية وزعمائها من بيت بني حجاج وكان من أشهر البيوتات العربية في هذه المدينة ، فجبى الأموال واصطنع الرجال وارتقى في درج الجلال[٢٠]

---

(١٣) نفس المصدر ، ص ٤٢١

(١٤) نفس المصدر ص ٤٢٣

(١٥) نفسه ص ٤٦٠

(١٦) ابن حيان ، القطعة من المقتبس في تاريخ رجال الاندلس ، نشرها الأب ملشور انطونية ، باريس ١٩٣٧ ص ٦٦ وراجع كذلك

Levi- provencal, Lespagne musulmane au xe siecle paris.1932 p.19;Histoire de 1 Espagne musulman, al Paris 1954, p.184.

(١٧) طالع النقش التذكاري لانشاء هذا الجامع في :

ولقد توصل الاستاذ أوكانيا خيمينث الى قراءة النقش قراءة صحيحة على النحو التالي : يرحم الله عبد الرحمن بن الحكم الأمير العدل الله (المهتدي) الأمر ببنيان هذا المسجد على يدي عمر بن عديس قاضي اشبيلية في سنة أربع عشرة ومائتين وكتب عبد البر بن هرون ، وهذه القراءة أصح من قراءة كل من أمادور دي لوس ريوس في ١٨٧٥ ، ١٩١١ ، وليفي بروفنسال في سنة ١٩٣١ ، ولكني أرجح أن اسم القاضي هو عمر بن عُدَيْس بدلا من عمر بن عُدَيْس الشائع ذكره في الروايات العربية ، واسم عديس أكثر شيوعا بين الأسماء العربية من عُدَيْس . ومن الجدير بالملاحظة أن النقش التذكاري يخلو من النقط وحروفه من الطابع الكلاسيكي البدائي التي يذكرنا بالكتابات الكوفية القديمة الأمر الذي يدعونا الى قراءة الاسم على هذا النحو تصورا بوجود الفتحتين أضيف اليه بدلا من نقطة واحدة وقد لاحظت أن الاستاذ الدكتور شوقي ضيف قد قرأها عديس في تحقيقه لكتاب المغرب في حلى المغرب (ج ١ ص ٢٥٥) .

ocana Jimenez(M) : Inscripcion fundacional. de la Mezquita de Ibn 'Adabbas de sevilla, al Andalus, vol. x11. 1947, fasc. 1pp. 145- 151. وقارن

— Levi- provencal, Inscriptions arabes d, Espagne, 2 vols, paris 1931.

(١٨) السيد عبد العزيز سالم ، وأحمد مختار العبادي ، تاريخ البحرية الاسلامية في المغرب والاندلس ، بيروت

(١٩) ابن القوطية القرطبي ، تاريخ افتتاح الاندلس ، مدريد ١٨٦٨ ص ٦٥ ، وذكر ابن القوطية ان الوزراء اشاروا عليه ببنيان سور اشبيلية ، فوجه لذلك عبدالله بن سنان رجل من الموالي الشاميين ، وكان قريب الخاصة بعبد الرحمن بن الحكم ومن ولده ثم استخلفه ومن خليفة ، ثم حج الينا وقدم من الحج ، ووافق هذه الحركة فأمر لبنيان السور بأشبيلية واسمه على ابوابها ، ويذكر الحميري ان سور اشبيلية من بناء الامام عبدالرحمن بن الحكم ، بناه بعد غلبة المجوس عليها بالحجر والحكم بناها بن الحميري ، ص ٦٠) كذلك اشار معاوية بن هشام القرشي الشبينسي الى هذا السور الذي امر عبد الرحمن الاوسط ببنائه بناء على توجيه من عبدالملك بن حبيب . (ارجع الى النص في كتاب المقتبس في اخبار بلد الأندلس لابن حيان ، تحقيق الدكتور عبدالرحمن على الحجي ، بيروت ١٩٦٥ ص ٢٩٩) .

* هكذا حدد ابن حيان مدة حكم ابراهيم بن حجاج (المقتبس ، تحقيق ملشور ، ص ٨٥ في حين يختلف ابن عذاري في تحديدها فيجعلها قبل ٢٨٨ هـ ويجعل ولاية ابنه عبد الرحمن من ٢٨٨ الى ٣٠١ هـ (ج ٢ ص ١٢٩) بينما يذكر في ص ١١٨ اسم ابراهيم بن حجاج بين وفيات عام ٢٩٨ .

(٢٠) ابن الخطيب ، كتاب اعمال الاعلام ، تحقيق ليفي بروفنسال ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ٣٤ .

وكان زعيما قويا بعيد الهمة جيل الذكر ، امتثل أمراء قرطبة في اتخاذ بلاط تسوده الأبهة والفخامة وكان يقلد أمراء قرطبة[21] فاتخذ لنفسه جندا كما يفعل الأمراء رتب لهم الأرزاق فكمل في مصافه ٥٠٠ فارس[22] وكان له بأشبيلية قاض يفصل في الخصومات ويقوم بالأحكام وصاحب مدينة يقيم الحدود ، كما كانت له بأشبيلية طرز يطرز فيها على اسمه كما يفعل الأمير الأموي[23] ، وبالاضافة الى هذا كله استقدم الشعراء والعلماء من الأندلس وخارجها فقد انتجعه شاعر قرطبة الأكبر أبو عمر أحمد بن عبد ربه[24] ، كما قصده الشاعر القرطبي محمد بن يحيى القلفاط[25] ، ووفد اليه أبو محمد العذري من الحجاز فأكرم مثواه ورفع منزلته[26] . وذكروا أنه سمع بجارية بغدادية تدعى قمر ، فبذل في ابتياعها من بغداد أموالا طائلة الى أن استقرت بدار مملكته أشبيلية ، وكانت بارعة الجمال ، فصيحة اللسان ، عارفة بالغناء وصوغ الألحان[27] ويذكر المقري أنها جمعت أدبا وظرفا ، ورواية وحفظا ، مع فهم بارع ، وجمال رائع ، وكانت تقول الشعر بفضل أدبها[28] .

واستمر بنو حجاج يحكمون أشبيلية بعد وفاة ابراهيم بن حجاج في ٢٩٨هـ في شخص ولده عبدالرحمن (٢٩٨ - ٣٠١هـ) ثم أحمد بن محمد بن مسلمة بن حجاج (٣٠١هـ) الى أن اعتلى الأمير عبدالرحمن بن محمد دست الامارة بقرطبة ، ونجح في لم شتات الأندلس وجمع ما انفرط من عقدها في عهود أسلافه ، فاستسلم له أحمد بن مسلمة بن حجاج بعد أن حاصرتها قواته بقيادة قاسم بن وليد الكلبي صاحب الشرطة ومحمد بن ابراهيم بن حجاج شهورا من سنة ٣٠١هـ (٩١٣م) واستعمل عليها الأمير عبدالرحمن عامله سعيد بن المنذر القرشي المعروف بابن السليم (ت ٣٢٦هـ) ويذكر الحميري أنه « هدم سورها وألحق أعاليه بأسافله ، وبنى القصر القديم المعروف بدار الامارة وحصنه بسور رفيع وأبراج منيعة »[29] وظل ابن السليم يتولاها الى أن استقدمه الأمير الى قرطبة ووليها من بعده فطيس بن أصبغ[30] .

ثم انتثر سلك الخلافة الأموية بقرطبة في عام ٤٢٢هـ (١٠٣٠م) ويتبع ذلك قيام عدد من الدويلات المستقلة في جميع أنحاء الأندلس عرفت بدويلات الطوائف ، فتغلب الامراء والرؤساء من البربر والعرب والصقالبة بالبلاد ، وتغلب بعضهم على بعض ، ثم استقل بأمر هذه البلاد ملوك استفحل أمرهم وعظم شأنهم ، فقامت بأشبيلية دولة بني عباد أكبر دويلات الطوائف ، وهم الذين عملوا على جمع شتات أهل الأندلس ولم شعثهم وتنظيم عصبية أندلسية قوامها العناصر العربية والمولدة والصقلبية ، عرف أصحابها بالجماعة ، كان من أهم أهدافها مناهضة الطائفة البربرية[31] ولم

---

(٢١) يذكر ابن الخطيب انه كان يضاهي الملوك ، وان حاله حال الملوك مصافا وانعاما (المصدر السابق ص٣٩) .
(٢٢) ابن الأبار ، الحلة السيراء تحقيق الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ١٩٦٣ ج٢ ص٣٧٦ ابن عذاري البيان المغرب ج٢ ص١٢٦ .
(٢٣) ابن عذاري ، البيان المغرب ج٢ طبعة ليفي بروفنسال وكولان ، ص١٢٧ .
(٢٤) ابن الأبار ، المصدر السابق ص٣٧٦ ـ ابن عذاري ، المصدر السابق ، ج٢ ص١٢٧ .
(٢٥) نفس المصدر ، ص٣٧٧ ـ ابن عذاري ، المصدر السابق ص١٢٨ .
(٢٦) ابن حيان ، المقتبس ، نشر انطونية ص١٣٩ ـ ابن عذاري ، نفس المصدر ، ص١٢٨ .
(٢٧) ابن عذاري ، نفس المصدر ، ص١٢٨ ـ المقري ، نفح الطيب ج٤ ص١٣٧ .
(٢٨) المقري المصدر السابق ، ص١٣٧ .
(٢٩) الحميري ، صفة جزيرة الاندلس ، ص٢٠ ، ٢١ وقارن ذلك بابن حيان ، المقتبس الجزء الخامس نشرة شالميتا ، مدريد ١٩٧٩ ص٨٠ وابن عذاري ، المصدر السابق ج٢ ص١٦٤ .
(٣٠) ابن عذاري ، ج٢ ص١٦٤ .
(٣١) ابن الخطيب ، اعمال الاعلام ، ص١١٦ ، وراجع السيد عبدالعزيز سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة في الاندلس ، ج١ بيروت ١٩٧١ ص١٣١ .

يمض عهد طويل حتى كانت مملكة بني عباد قد اتسعت اتساعا كبيرا على حساب أمراء البربر والعرب المنتشرين في الجنوب والجنوب الغربي من شبه جزيرة الأندلس ، وهم بنو برزال بقرمونة ، وبنو أفرن برندة ، وبنو دمر بمورور ، وبنو خزرون بأركش ، وبنو يحيى بلبلة ، وبنو البكري بولبة ، وبنو مزين بشلطيش وشلب ، وبنو هارون بشنترية ، وبني حمود بمالقة والجزيرة وبني جهور بقرطبة ، وبني طيفور بمرتلة ، وبني طاهر بمرسية ، وشهدت أشبيلية في عصر بني عباد ازدهارا لم تشهده من قبل ، لا في عصر الرومان ولا في عهود القوط وفاقت سائر أمصار الأندلس حتى عدت أعظم مدن الأندلس بعد أن تخلت لها قرطبة عن الرئاسة ، ويعبر ياقوت عن ذلك بقوله « وبها كان بنو عباد ، ولمقامهم بها خربت قرطبة »[٣٢] (وكان المعتمد بن عباد أندى ملوك الأندلس راحة ، وأرحبهم ساحة وأعظمهم عمادا ، وأرفعهم عمادا ، ولذلك كانت أشبيلية في زمنه بؤرة الرحال ، وقبلة الأمال ومركز الشعراء ، ومجمع الأدباء ، وبينما كان شعراؤه يعبرون بقصائدهم الرقيقة عن حياة الترف والرخاء التي نعمت بها أشبيلية في عهده ، كان بناؤوه يعبرون بمنشآتهم الفخمة موزونة الأبعاد ومنسقة الجدران عن الازدهار العمراني الذي واكب النهضة الحضارية في مملكته ، ولكن لم يتح لأشبيلية أن تنعم طويلا في ظل بني عباد ، اذ سرعان ما أسقط المرابطون عروش الطوائف ، وضموا الأندلس الى دولتهم في المغرب . ولم ينس المرابطون رغم جفوتهم وخشونتهم العسكرية ، وفي زحمة مشاغلهم الحربية واستغراقهم في الجهاد أن يهوروا أشبيلية بسور من الملاط السبع نطاقه فشمل أرباضها الغربية كربض مقرانة يمنع عنها مطامع الارغونيين والقشتاليين ، خاصة بعد الغزوة الجريئة التي قام بها الفونسو الأول المحارب ملك أرغون في سنة ٥١٩هـ (١١٢٥م) واكتسح فيها اراضي الأندلس حتى غرناطة[٣٣] .

إلا أن العصر الذهبي في تاريخ أشبيلية لم يبدأ بحق الا بدخول الموحدين في الأندلس ، فقد اتخذها خلفاء الموحدين حاضرة لهم في الأندلس ، فاستردت عظمتها وبلغت في عهودهم ذروة توسعها العمراني ، وعمرت بالأسواق والمتاجر والقصور والعمائر[٣٤] فأبو يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن كان حريصا على تجميل حاضرة دولته في الأندلس ، فانطلقت في عهده بأشبيلية حركة التمصير والتعمير وترتب على ذلك ازدياد نشاط الموحدين المعماري ، وازدانت أشبيلية على عهده بالمنشآت المتنوعة والمتنزهات والمنيات ، وأبو يوسف يعقوب المنصور كان مسرفا في تزيين حاضرته وتنظيم تخطيطها سيما بعد انتصاره على جيوش قشتالة في موقعة الارك (١٠ يوليو ١١٩٥م) وظلت أشبيلية تحظى برعاية الموحدين خليفة بعد خليفة الى أن ضعفت دولة الموحدين في أعقاب هزيمة العقاب وتساقط قواعد الأندلس التي كانت تؤلف خط الدفاع الأمامي لأشبيلية ، ثم دخلتها جيوش قشتالة في ٢٢ ديسمبر ١٢٤٨ بعد حصار دام ما يقرب من ١٧ شهرا .

●●●

(٣٢) ياقوت ، معجم البلدان ، مادة اشبيلية .

(٣٣) الحلل الموشية ، تحقيق د . سهيل زكار وعبدالقادر زمامة ، الدار البيضاء ١٩٧٩ ص٩١ ـ ٩٧ وراجع ابن الأثير ، الكامل ، جـ٩ ص٣١٩ .

(٣٤) عن النشاط المعماري للموحدين في اشبيلية راجع : عبدالملك بن صاحب الصلاة ، تاريخ المن بالامامة ، تحقيق عبدالهادي التازي ، بيروت ١٩٦٤ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، القسم الثالث ، تحقيق امبروسيو اويثي ميراندا ومحمد بن تاويت ، تطوان ١٩٦٣ ـ ابن أبي زرع ، كتاب الأنيس المطرب روض القرطاس في اخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس الجزء الثاني طبعة تورنبرج أوبسالة ١٨٤٣ ـ السيد عبدالعزيز سالم ، المساجد والقصور في الأندلس ، جمهورية مصر ١٩٥٨ ـ السيد عبدالعزيز سالم ، المغرب الكبير ، جـ٢ : المغرب الاسلامي الاسكندرية ١٩٦٦ .

Henri Terrasse, L art Hispano mauresque, paris 1932
sanctuaires et forteresses almohades. paris 1932.
— L. Torres Balbas, Ars Hispaniae, vol, vi Madrid 1949.

كانت أشبيلية منذ منتصف القرن الحادي عشر وحتى منتصف القرن الثالث عشر الميلادي من أعظم مدن العالم ، وقد أقر الاخباريون المسلمون والمسيحيون على السواء بتفوقها وبالمكانة السامية التي كانت تتبوأها في هذه الفترة ، لقد بالغ مؤرخو العرب في وصف روائع أشبيلية وما كانت تنفرد به دون غيرها من حواضر الأندلس ، وكانت على حد قول بعضهم عروس بلاد الأندلس وقاعدتها « ومدينة الأدب ، واللهو والطرب ، وهي على ضفة النهر الكبير عظيمة الشأن ، طيبة المكان ، لها البر المديد والبحر الساكن والوادي العظيم »(٣٥) وكانت أشبيلية وفقا لما أورده الادريسي « مدينة كبيرة عامرة ، ذات أسوار حصينة وأسواق كثيرة ، وبيع وشراء ، وأهلها مياسير ، وجل تجاراتهم بالزيت يتجهز به الى أقصى المشارق والمغارب برا وبحرا . . . »(٣٦) ويمتدحها ياقوت الحموي فيقول « مدينة كبيرة عظيمة ، وليس بالأندلس اليوم (أي في عصره) أعظم منها ، تسمى حمص أيضا ، وبها قاعدة ملك الأندلس وسريره »(٣٧) واعتبرها ابن سعيد المغربي في عصر الموحدين احدى القواعد الكبرى الباقية في أيدي المسلمين(٣٨) ويبالغ الشقندي في وصف عظمتها وتسجيل محاسنها فيقول « أما أشبيلية فمن محاسنها : اعتدال الهواء وحسن المباني ، وتزيين الخارج والداخل ، وتمكن التمصر ، وأما مبانيها فقد سمعت عن اتقانها واهتمام أصحابها بها ، وكون أكثر ديارها لا تخلو من الماء الجاري والأشجار المتكاثفة ، كالنارنج والليم والليمون والزنبوع وغير ذلك . . . » ومن علمائها يضيف قائلا : « وأما علماؤها في كل صنف رفيع أو وضيع جدا أو هزلا فأكثر من أن يعدوا ، وأشهر من أن يذكروا ، وأما ما فيها من الشعراء والوشاحين والزجالين فلو قُسّموا على بر العُدْوة ضاق بهم ، والكل ينالون خير رؤسائها ورفدهم » ويختم وصفه لمزايا أشبيلية ومحاسنها معبرا عن عظمتها وسمو مكانتها بقوله « وما من جميع ما ذكرت في هذه البلدة الشريفة الا وقصدي به العبارة عن فضائل جميع الأندلس ، فما تخلو بلادها من ذلك ، ولكن جعلت أشبيلية بل الله جعلها أم قراها ، ومركز فخرها وعلاها ، اذ هي أكبر مدنها وأعظم أمصارها »(٣٩) ويذكر ابن بسام أنها « على قدم الدهر كانت قاعدة هذا الجانب الغربي من الجزيرة ، وقرارة الرياسة ومركز الدول المتداولة . . . »(٤٠).

وكما امتدحها المسلمون في مصنفاتهم وبالغوا في ذكر فضائلها وتسجيل محاسنها ، حظيت باعجاب المسيحيين ، فأسرفوا في ابراز روائعها وأغرقوا في امتداح معالمها ، واعتبروها في مصاف المدن العظمى في العالم ، فهذا ريكاردو دي سان جرمان يقرنها بروما والقسطنطينية ويعدها أكثر مدن العالم عمرانا(٤١) وهذا بابلو دي ايبنوزا دي لوس مونتيروس يؤكد أنه لم تكن تضاهيها ـ لعظمة عمائرها وفخامتها ـ أي مدينة في العالم باستثناء روما العظمى(٤٢) وعندما يشير دييجو أورتيث دي ثونييجا الى سقوط قرطبة في يد فرناندو الثالث ملك قشتالة يعتبرها أعظم مدن العالم بعد روما والقسطنطينية وأشبيلية(٤٣).

---

(٣٥) المقري ، نفح الطيب ج١ ص١٩٣ .

(٣٦) الأدريسي ، صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، ليدن ١٩٦٨ ص١٧٨ .

(٣٧) ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، مادة اشبيلية .

(٣٨) المقري ، نفح الطيب ج١ ص١٩١ .

(٣٩) نفس المصدر ج٤ ص٢٠٠ .

(٤٠) ابن بسام ، الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة ، تحقيق احسان عباس قسم ٢ مجلد١ بيروت ١٩٧٨ ص١١ .

41) Italia sacra, tili Apud. Repartiwiento de seivilla, estudio y edicion preparadaper julio genzalez t. I. Madrid, 1951 ,p.

42) pablo de Espinosa de los Monteros, Antiguedades y grandeza de sevilla, p.22.

43) Zuniga (Diego Ortiz de): Anales Eclesiasticas Y seculares t. 1 Madrid 1796, p. 131.

وهكذا كانت أشبيلية في نظر المسلمين والمسيحيين على السواء من أجل مدن العالم الوسيط ، وقد امتدحها الكثيرون ممن أرخوا لاسبانيا الاسلامية أمثال العذرى[44] وابن غالب[45] وصاحب مناهج الفكر[46] وابن مفلح[47] والقلقشندي وغيرهم كما مدحها أيضا جستوسو[48] وروديريجو كارو[49] ولكنها لم تلق من التمجيد والتفخيم مثل ما مدحها به الملك ألفونسو العاشر في تاريخه العام لاسبانيا حيث يصفها دائما بالمدينة النبيلة[50].

هذه المدينة العظيمة التي أجمع المؤرخون على تفوقها على مدن الأندلس بل العالم ، وأسرفوا في ذكر فضائلها وإبراز مفاتنها تجاوزت شهرتها الآفاق لكثرة متنزهها ومغانيها وروعة قصورها وتأنق مبانيها ، فما أكثر أسماء القصور التي سجلها المعتمد بن عباد في شعره الذي ضمنه ذكرياته وأحزانه ، وما أبدع ما ردده منها ابن زيدون الوزير في بعض قصائده وقد رأيت أن أقدم في الصفحات التالية دراسة شاملة تاريخية وأثرية لقصور أشبيلية في العصر الاسلامي ، راعيت فيها الترتيب الزمني مع الالتزام بنوعيها الاداري والترفيهي .

أولاً : قصـر الامارة

أ ـ قصـر الأمارة الأول

قبل أن يرحل موسى بن نصير الى المشرق اختار مدينة أشبيلية مقرا للامارة ، وعهد الى ابنه عبدالعزيز بولاية الاندلس ، فاتخذ عبدالعزيز مسكنه في قسم من كنيسة ربينة Santa Rufina حيث أقام لجماعتها مسجدا عرف بمسجد ربينه[51] كان يشرف على مرج أشبيلية وفيه قتل عبدالعزيز سنة ٩٧هـ ، ويذكر ابن القوطية أن آثار دمائه كانت مازال واضحة داخل هذا المسجد حتى عهد قريب من عصر ابن القوطية نفسه[52] (القرن الرابع الهجري) ومن المعتقد أن كنيسة سانتا رفينة أو ربينة المذكورة التي اتخذها عبدالعزيز بن موسى دارا للامارة كانت تقع قريبا من المسجد المعروف بجامع عمر بن عديس .

ويبدو أن عمال أشبيلية من قبل أمراء قرطبة كانوا يقيمون في قصر الامارة الذي كان يطلق عليه اسم القصبة ، ولدينا ما يشير الى وجود هذه القصبة قبل غزوة النورمان الأولى لأشبيلية في سنة ٢٢٩هـ ، فعندما تمكنت القوة الاسلامية التي وجهها الامير عبدالرحمن الأوسط الى أشبيلية من رد النورمان على أعقابهم ، ودخل وزراء الأمير أشبيلية ، « ألفوا عاملها محصورا في قصبتها »[53] والظاهر أن القصبة المذكورة كانت تشغل موضعا قريبا من الطرف الجنوبي الشرقي من أشبيلية الرومانية ، غير بعيد من الموقع الذي كان يقوم فيه جامع ابن عديس بدليل أنه عندما اشتعلت نار الفتنة في أشبيلية في عهد الأمير عبدالله في سنة ٢٧٦هـ (٨٨٩م) اتخذ أمية بن عبدالغافر عامله على أشبيلية من القصر حصنا

---

(44) العذري ، ترصيع الاخبار وتنويع الآثار ، تحقيق الدكتور عبدالعزيز الأهواني ، مدريد ١٩٦٠ ص٩٥ .

(45) ابن غالب الاندلسي ، قطعة من كتاب فرحة الانفس نشرها الدكتور لطفي عبدالبديع ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ١٩٥٦ ص٣٣ .

(46) المقري ، نفح الطيب ، ج١ ص١٥١ وفي هذا النص يذكر انها « من احسن مدن الدنيا » .

(47) يسمى ابن مفلح اشبيلية « عروس بلاد الاندلس لأن تاجها الشرف وفي عنقها سمط النهر الاعظم » المقري ج١ ص١٩٣ .

48) Gestoso, Sevilla monumental Y artistica, t II, pp. 15-16

49) Caro (Rodrigo): Artiguedades Y principado de la ilustresima Ciudad de sevilla, sevilla, 1634.

50) Cronica General de Espana, Alfonso, ed Menendez, pidal pp.768- 769.

(51) ابن القوطية ، تاريخ افتتاح الاندلس ص١١ .

(52) نفس المصدر .

(53) ابن القوطية القرطبي ، تاريخ افتتاح الاندلس ص٦٤ .

يتحصن فيه من بني خلدون وبني حجاج[54] فاقتطع بداخل أشبيلية حوزة ، وأخرج سور القصر ومد من ركنه القبلي سورا يبلغ طوله مائتي ذراع نحو الشرق ، كما مد سوره من جهة الشمال مائتي ذراع أخرى نحو الغرب ، وأدخل بذلك المسجد الجامع داخل نطاق السور ، محولا قصر الامارة الى قصبة ، بحيث أصبح بابها المعروف بباب جيدة يفتح الى مقبرة الفخارين[55] . ونستدل من حوادث أشبيلية في هذه السنة أن القصر كان يقع الى الشمال من مسجد الطراقة[56] ، وانه كان قريبا من جامع ابن عديس ، وأنه كان مزودا بروضة دفن فيها هشام بن عبدالرحمن الأوسط أحد أولاده[57] . كذلك نستدل من الحوادث التي اقترنت باسترجاع الخليفة عبدالرحمن الناصر لأشبيلية في سنة ٣٠١هـ أن هذا القصر كان يضم مجلسا يعرف بالأخيضر[58] .

أما جامع ابن عديس المذكور فقد تحول بعد سقوط أشبيلية في يد فرناندو الثالث في سنة ١٢٤٨ الى كنيسة سان سلفادور ، ثم هدم المسجد برمته في سنة ١٦٧١ وأقيمت مكانه الكنيسة الحالية التي تم بناؤها في سنة ١٧١٢م . أما المئذنة فقد تهدم جزؤها العلوي عقب زلزال سنة ١٣٥٦ ، فأقيم مكانه طابق للنواقيس ، ولم يتبق من المئذنة الاسلامية سوى القسم الأدنى حتى ارتفاع ٩،٥٠ متراً «[59]» وتقع آثار هذا الجامع حاليا في حومة قريبة من منتصف شارع سيربيس أحد الشوارع الرئيسية بأشبيلية الحديثة ، وهو شارع مازال يحتفظ في تخطيطه بنفس تخطيط المحجة العظمى القديمة .

أما القصر فلم يتبق منه أي أثر ، فقد ضاعت معالمه بسبب التطور العمراني الحديث الذي قضى على معظم الأبنية الاسلامية في أشبيلية ، ولكن من السهل تحديد موقعه بالقرب من كنيسة سان سلفادور الحالية .

ب ـ قصر الامارة الثاني المعروف بالقصر القديم

ذكر ابن عذاري المراكشي أن الحاجب بدر بن أحمد تمكن من دخول أشبيلية بعسكر الامير عبدالرحمن بن محمد دون قتال[60] في ١٩ جمادي الاولى سنة ٣٠١[61] (٩١٣م) ، في حين يؤكد ابن حيان أن ذلك تم يوم الاثنين لخمس خلون من جمادي الاولى من نفس السنة[62] ، فأقام بها خمسة عشر يوما كاملا ثم خرج قافلا عنها الى قرطبة يوم الاثنين لاحدى عشر ليلة بقيت من جمادي الاولى[63] وهو التاريخ الذي يضعه ابن عذاري لدخوله أشبيلية .

---

(٥٤) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق انطونية ملشور ، ص٧٧ ، وراجع التفاصيل في تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس ، للدكتور السيد عبدالعزيز سالم بيروت ١٩٦٢ ص٢٧٣ ـ ٢٧٤ .

(٥٥) نفس المصدر ، ص٧٧ .

(٥٦) نفس المصدر ، ص٧٨ .

(٥٧) نفسه ص٧٦ .

(٥٨) ابن حيان ، المقتبس ، الجزء الخامس ، تحقيق بدرو شالميتا ، مدريد ١٩٧٩ ص٧٩ واسم الاخيضر يطلق ايضا على قصر أو حصن قيم في العصر العباسي الأول ويرجع تاريخ بنائه الى منتصف القرن الثاني للهجرة (علي محمد مهدي ، الأخيضر ، بغداد ١٩٦٩ ص١٧) ومن المعروف ان امراء بني امية اطلقوا على مجالس قصورهم اسماء قصور عباسية البست في العراق من ذلك قصر التاج الذي ورد ذكره في جملة مجالس قصر الامارة بقرطبة ويذكرنا بقصر التاج العباسي الذي اقامه الخليفة المعتضد في بغداد ، وكذلك قصر المعشوق بقرطبة يذكرنا بنظيره في سامراء وكذلك قصر البديع وقصر المختار بقرطبة وهما اسماء لقصر من قصور العباسيين في سامراء . (راجع السيد عبدالعزيز سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة في الاندلس ، ج١ ص١٩١) وواضح ان استخدام الامويين لأسماء قصور عباسية انما يعكس التأثيرات العراقية في البناء الحضاري الأندلسي .

(٥٩) السيد عبدالعزيز سالم ، تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس ص١٠٦ .

(٦٠) ابن عذاري ، ج٢ ص١٣٠ .

(٦١) نفس المصدر ، ص١٦٣ .

(٦٢) ابن حيان ، المقتبس الجزء الخامس ص٧٦ ، ويؤيد الحميري في الروض المعطار هذا التاريخ (ص٢٠) .

(٦٣) نفس المصدر ، ص٨٠ ، ٨١ .

وبينما يشير ابن عذاري الى نكوث محمد بن ابراهيم بن حجاج لطاعة الأمير بعد أن استسلم له (أي للأمير) أحمد بن محمد بن مسلمة بن حجاج بوتغيروله ، ثم امتناعه بقرطبة ، وقيامه بمهاجمة أشبيلية بعد ذلك متهزا تهدم بعض سورها ، وتصدى عاملها له وارغامه له على الانسحاب الى قرمونة[٦٤] ، (بمعنى ان سور أشبيلية كان مهدما في بعض أجزائه وأنه طمع فيها لذلك لولا أن عامل أشبيلية تمكن من ايقاع الهزيمة به وارغمه على الرجوع) مؤكدا ابن حيان في المقتبس أن سعيد بن المنذر القرشي الذي ولاه عبدالرحمن الناصر عاملا على كورة أشبيلية وصل اليها بعد سبعة أيام من دخول الحاجب بدر بن أحمد واستقراره بأشبيلية ، وأن هذا العامل دعا الحاجب « الى هدم سور مدينة أشبيلية فكره بدر ذلك ، وشاور فيه وجوه من معه من رجال السلطان وأهل ولايته اشبيلية ، فاختلفوا عليه . وقال فريق منهم هي مدينة ساحلية لا يؤمن عليها من قبل البحر ، وبقاء سورها أحرم مع أنه من بنيان عبدالرحمن بن الحكم ، فلج سعيد بن المنذر في هدمه ، وقطع على صواب اباحة المدينة ، وأن ذلك أحوط على السلطان وأحسم لطمع من يبغي الفتنة . فساعده الحاجب بدر على ذلك . وجمعت الأيدي على هدم أسوارها فسويت بالأرض ، ونكس عوامها رقابهم ويئسوا من الفرقة »[٦٥] . ثم يتابع ابن حيان عرضه لموقف محمد بن ابراهيم بن حجاج صاحب قرمونة بعد أن تنكب على الناصر ، فيذكر أنه تحرك في قواته الى أشبيلية متهزا عورتها أي خلوها من الأسوار ، فهجم على مدينة أشبيلية صباح يوم ٣ رجب سنة ٣٠١هـ « وهي يهدم أسوارها عورة » فحاربه سعيد بن المنذر القرشي عامل الأمير عبدالرحمن الناصر داخل أرباضها قسيا من النهار ، وأرغمه على العودة خاسئا من حيث أتى[٦٦] .

ولا نستبعد أن يكون سعيد بن المنذر ، عامل أشبيلية ، قد هدم في جملة ما هدمه من أسوار أشبيلية قصر الامارة المجاور لجامع عمر بن عديس ، وهو نفس القصر الذي كان أمية بن عبدالغافر الوالي السابق ، قد حوله الى قصبة منيعة ليحتمي بداخلها من هجمات بني خلدون وبني حجاج ، اكتفاء بقصر الامارة الجديد الذي اعتزم الشروع في بنائه في موقع استراتيجي هام من أشبيلية ، أكثر قربا من الوادي من الجانب الشرقي لأشبيلية . ونستدل على ذلك من قيامه ببناء دار الامارة الجديدة التي يسميها كل من البكري والحميري « القصر القديم »[٦٧] قياسا الى قصر الامارة الأعظم الذي أسسه بعد ذلك المعتضد بن عباد وأضاف فيه ابنه المعتمد قصوره المشهورة : المبارك والثريا والزاهي . ومن المرجح أن إقدام سعيد بن المنذر على هدم القصبة القديمة انما حدث بعد شروعه في بنيان القصر القديم ، وقد يكون هذا الهدم قد نفذ فيما بعد في عصر لاحق . ومن المعروف أن عبدالرحمن الناصر استقدم سعيد بن المنذر في أشبيلية وولى عليها فطيس بن أصبغ في شعبان من سنة ٣٠١هـ[٦٨] أي بعد شهرين ونصف من ولايته عليها ، فاذا كانت المصادر العربية تنسب بنيان القصر القديم وتحصينه بسور صخر رفيع وأبراج منيعة لسعيد بن المنذر ، فان هذه النسبة لا يمكن ان تلحق به دون مبررات ، ونعتقد لذلك أن سعيد بن المنذر شرع بالفعل في بناء القصر القديم وتزويده بالسور الحجري

---

(٦٤) في ذلك يقول ابن عذاري : « خرج محمد بن حجاج من قرمونة بجيشه ، فوصل اشبيلية عند الصباح ، فهجم عليها وكان بعض سورها مهدما ، فطمع فيها ، فخرج اليه العامل عليها من قبل السلطان فهزمه عنها ، فرجع الى قرمونة » (ابن عذاري ج٢ ص١٣٠ و١٣١) ومع ذلك ففي موضع آخر يذكر ابن عذاري ان الحاجب بدر هدم أسوارها (ص١٦٤) .

(٦٥) ابن حيان ، المصدر السابق ص٨٠ .

(٦٦) نفسه ص٨٢ .

(٦٧) البكري ، جغرافية الاندلس واوروبا ، تحقيق الدكتور عبدالرحمن الحجي ، بيروت ١٩٦٨ ص١١٤ ، الحميري ، صفة جزيرة الاندلس ، ص٢١ .

(٦٨) ابن حيان ، المقتبس ، الجزء الخامس نشر شالميتا ص٩٨ .

والابراج المنيعة خلال هذه المدة القصيرة ، وأن عامل اشبيلية الجديد ـ فطيس بن أصبغ ـ هو الذي استكمل بنيان القصر المذكور مدة ولايته على أشبيلية التي استمرت فيما يظهر ١٤ سنة (من شعبان سنة ٣٠١هـ الى صدر شوال سنة ٣١٥ الذي سجل تاريخ توليه الوزارة)(٦٩).

ويبدو أن الموقع الذي اختاره سعيد بن المنذر لانشاء القصر القديم أو دار الامارة المستحدثة كان في الأصل حصنا لعله أقيم في عهد عبدالرحمن الأوسط في جملة الانشاءات التي أمر عبدالله بن سنان بتنفيذها بعد غزوة النورمان في سنة ٢٢٩هـ ، فقد كانت العادة أن تحمي مدن الأندلس قصاب تقع في مواقع استراتيجية منها بهدف تمكين الدفاع عنها حتى بعد سقوط هذه المدن في أيدي الغزاة ، والموقع الذي تخيره سعيد بن المنذر لتنفيذ مشروعه من المواقع الهامة التي يمكن أن تتحكم في الدفاع عن المدينة في أوقات الخطر أو الحصار ، واليه امتد العمران الأشبيلي في عصر الطوائف والعصور التالية . ويؤيد اعتقادي في أن الموقع الذي اختير لاقامة مشروع ابن المنذر كان في الأصل حصنا أو قلعة أن المهندس الاثري دون فيلث ارناندث تمكن من تمييز قطاع صغير من سور من الحجر يشبه في بنائه الى حد كبير نظام البناء في قصبة ماردة وذلك داخل مجموعة القصر الحالي شرقي القصر الذي تم انشاؤه زمن الملك القشتالي دون بدرو الأول(٧٠)، وقد سماه المهندس المذكور انذاك السور الشامي el Muro siriaco اعتقادا منه بأنه البقية الباقية من السور الذي أنشأه عبدالله بن سنان الشامي زمن الأمير عبدالرحمن الأوسط أو أن له علاقة بقصر الامارة الأول الذي تحول فيما بعد الى قصبة والواقع كما سبق أن أوضحنا ـ أن القصبة المذكورة كانت تقع قريبا من مسجد عمر بن عدبس وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يرجع هذا القطاع من السور الى القصبة المذكورة ، كما أن سور أشبيلية الاسلامي لم يكن يطوق الا المركز العمراني القديم ولم يكن يصل بأي حال من الأحوال الى منطقة القصر الحالي ، ولهذا السبب نستبعد أن يكون هذا القطاع المذكور جزءا من سور عبدالله بن سنان ، ونعتقد بالتالي في أحد أمرين الأول اما أن يكون بقية من قلعة كانت قد أقيمت في عصر عبدالرحمن الأوسط في هذا الموضع خارج أشبيلية للدفاع الخارجي عنها أو أن يكون لها علاقة بأحد قصور بني عباد ، ومن المعروف أن بني عباد أعادوا استخدام أحجار السور المتخرب الذي يرجع الى عهد عبدالرحمن الأوسط في بنيان قصورهم .

ويذهب صديقي الباحث الأثري الأستاذ جيريرولوبيو ـ ونحن نؤيده في ذلك ـ أن جزءا من القصر القديم الذي شرع سعيد بن المنذر في بنائه ، وتم بناؤه في عهد خلفه ، مايزال قائما اليوم ، ويتمثل هذا الجزء من التحصينات المحيطة ببهو البنود الحالي المطلة على ميدان النصر(٧١) . ومما يؤكد هذا الرأي الباب الذي تم اكتشافه أخيرا(٧٢)، وكان ينفتح في

---

(٦٩) نفس المصدر ، ص٢١١

70) Jose Guerrero lovillo, al-Qasr al-Mubarak, sevilla, 1974, p.99.

71) Jose Guerrero lovillo, op. cit.p.90.

(٧٢) كانت الحوانيت السياحية توزع على جانبي الشارع الضيق المواجه للسور الغربي من بهو البنود ويسمى حاليا شارع دون خواكين ، روميرو ميروبي ، بحيث تحجب رؤية تفاصيل السور المذكور ، الى أن أمر العالم الأثري الأشبيلي الصديق المرحوم دون خواكين روميرو ميروبي مدير قصر اشبيلية منذ ما يقرب من ٢٥ عاما بإزالة هذه الحوانيت السائدة للسور فانكشف بذلك بناء السور المذكور ، وأمكن مشاهدة هذا الباب المسدود . وللأسف لم يقدم أي باحث أثري منذ ذلك الحين على دراسة هذا الكشف الهام . ولقد انتهت منذ سنوات مضت وبالذات منذ سنة ١٩٧٥ ـ عندما زرت اشبيلية لإلقاء سلسلة من المحاضرات في جامعتها بدعوة منها ـ الى أهمية هذا الكشف ، وعزمت الذات على الكتابة عنه ، وواتتني الفرصة في سنة ١٩٧٨ وحتى ١٩٨٠ لذلك عندما انتدبت مديرا للمعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد ومستشارا ثقافيا للسفارة المصرية ، فعاودت الزيارة عدة مرات ، وكتبت في ١٩٧٩ بحثا عن تحقيق اسماء قصور بني عباد باشبيلية الواردة في شعر ابن زيدون ، بمجلة اوراق التي يصدرها المعهد الاسباني العربي للثقافة ، العدد الثاني ، سجلت فيه اشارة الى هذا الاكتشاف (ص٣٣ ـ ٣٤) .

الجدار الغربي من بهو البنود السابق ذكره ، ثم أغلقت فتحته في عصر لاحق ، وفتحة الباب المذكور تتخذ شكل عقد حدوة الفرس تجاوز كثيرا نصف الدائرة ، تسنيجه مركزي على نسق العقود التي نشهدها في الأبواب الخارجية لجامع قرطبة ، ويرجع تاريخ بعضها الى عصر الامارة ، وتطوق العقد المذكور طرق مربعة الشكل (أو تربيعة على حد التسمية الأسبانية tarbea) تبرز مع وجه البناء عن العقد وطبلته . وبينما يعلو هذا العقد عقد مخفف للضغط نصف دائري تتعاقب فيه سنجات ضخمة وأخرى رفيعة ، يقطع طبلة العقد المتجاوز عتب أفقي مسنج ، ومنبتا العقد يرتكزان على حدارتين قائمتين على عضادتين من نفس بناء السور . ومن الجدير بالملاحظة أن مداميك البناء في السور الذي يفتح فيه الباب المعقود تنتظم على أساس أدية وشناوي وهو نظام يتأتي أقدم عهدا من النظام الشائع في عصر الطوائف ، ويتفق مع طريقة البناء التي نطالعها في جامع قرطبة . وطبلة عقد الباب أكثر انخفاضا في مستواها من وجه العقد ، والعقد بوجه عام يتشابه كثيرا مع عقد باب سان ميجل المعروف بباب الأمير (ويرجع تاريخه الى عصر الأمير محمد وكان يشرع الى المقصورة القديمة) ، وعقد باب سان استيبان المعروف بباب الوزراء . وينحصر الخلاف في أن العتب في بابي قرطبة المذكورين يمتد تحت طبلة العقد في حين يتوسط في أشبيلية الطبلة . واعتقد أن هذا الباب الأشبيلي بفتحته المغلقة ، والأسوار المتصلة به ، هو البقية الباقية من قصر الامارة القديم الذي أقيم في بداية عهد الأمير عبدالرحمن بن محمد الملقب فيما بعد بعبدالرحمن الناصر لدين الله ، وواضح من فتحة العقد ، وطريقة تسنيجه المركزي ، وشكل طرته المحيطة بقوسه ، وطريقة توزيع مداميك البناء ، ان الأسلوب المتبع في البنية أقدم عهدا من أسلوب البناء في مدينة الزهراء ، بل في عقود صومعة جامع قرطبة وفي نفس الوقت أكثر تطورا من عقود عصر الامارة ، واعتقد أنها تمثل مرحلة انتقالية بين عصر الامارة وعصر الخلافة ، الأمر الذي يتفق تاريخيا مع الفترة التي أقيم فيها القصر القديم باشبيلية في عصر عبدالرحمن الناصر .

ويمتد السور يمين هذا الباب ويساره ، وتكتنفه أبراج مربعة الشكل ، تتميز أجزاؤها السفلى بنفس أسلوب البناء في جدران الباب المذكور (انظر الأشكال المرفقة) كما تتسم بقدمها وضخامة أحجام أحجارها وصلابتها ، فتصل كتلة الحجر أحيانا الى ٧٥سم طولا و ٥٠سم ارتفاعا ، وتتناوب هذه الكتل الضخمة في كثير من الأحيان مع كتل توزع عرضيا متبعة النظام المعروف بأدية وشناوي ، ومظهر الضخامة والصلابة اللذين تتميز بها هذه الأبراج وما يتصل بها من بدنات السور تتفق تماما مع الوصف الذي سجله كل من البكري والحميري لبناء هذا السور اذ ورد في وصفهما ما يلي :

« وحصنه (أي حصن القصر) بسور صخر رفيع وابراج منيعة » .

ج ـ القصر المستحدث في عهد المعتضد بالله أبي عمرو عباد بن اسماعيل (٤٣٣ ـ ٤٦١هـ)

يغلب على الظن أن قصر الامارة القديم (ونعني به قصر سعيد بن المنذر) ظل في عصر الفتنة التي أعقبت سقوط الخلافة بقرطبة مقرا للقاسم بن حمّود وولده محمد[٧٣] ، فلما تمكن أهل أشبيلية من اغلاق أبواب مدينتهم في وجه القاسم بن حمود[٧٤] وحاصروا ابنه محمد بن القاسم في القصر ، الى أن رضي منهم بتسليم ابنه مع من كان معه من

---

(٧٣) العذري ، المصدر السابق ص١٠٠
(٧٤) ابن عذاري ، البيان المغرب ج٣ عصر الطوائف ، تحقيق ليفي بروفنسال ، باريس ١٩٣٠ ص١٩٤ ـ ١٩٦ .

الحراس ورحل بهم الى شريش[٧٥]، اتفقوا على تقديم قاضيهم أبي القاسم محمد بن اسماعيل بن عباد اللخمي[٧٦] يرجعون اليه أمرهم وتجتمع به كلمتهم ، لكياسته وحكمته وبعد مرقى همته ، وسعة صدره ، وحسن تدبيره ، ولكنه تهيب الاستبداد ، وخاف عاقبة الانفراد ، فأشرك معه في الأمر أعوانا وشركاء كان لا يقطع أمرا دونهم ، ولا يحدث حدثا الا بمشورتهم ، هم : الوزير أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي ، ومحمد بن بريم الالهاني ، وأبو الاصبغ عيسى بن حجاج الحضرمي ، وأبو محمد عبدالله بن علي الهوزني[٧٧] وقيل ان شركاءه ثلاثة هم : الزبيدي وابن عباد وعبدالله بن مريم وأنهم كانوا يحكمون في القصر طوال اليوم ، وينقلون الكتب تحت ثلاثة خواتم وينصرفون في نهاية اليوم[٧٨]، وواضح أن القاضي أبا القاسم محمدا إنما أشركهم معه في أمور أشبيلية ليروض بهم الأمور ويستميل العامة[٧٩] الى ان يضرب ضربته وينفرد بالامارة ممتثلا في ذلك رسم ابن يعيش صاحب طليطلة[٨٠] وقد أثبت أبو القاسم محمد بن عباد براعة في ادارة شؤون أشبيلية ، ولم يلبث أن استقل بالأمر دون شركائه وأسقط جماعتهم في سنة ٤١٤هـ (١٠٢٣م) ثم رأى أن يستند في أمارته على سند يدعمه في نظر العامة ، ويمكن به نفوذه بين ملوك الطوائف ، فاستقدم رجلا يشبه الخليفة هشام المؤيد ، رغم أنه اتخذ أشبيلية بدلا من قرطبة مقرا لخلافته ، واحتفل بقدومه ، وأنزله بقصر أشبيلية في سنة ٤٢٦هـ (١٠٣٤م) ، ومع ذلك فلم تسلم أشبيلية من اعتداء قام به كل من زهير العامري وحبوس بن ماكسن الصنهاجي اللذين هاجما أشبيلية في ذي القعدة سنة ٤٢٧هـ وأحرقا طريانة[٨١] .

وهكذا ظل قصر الامارة الذي بناه سعيد بن المنذر مقرا للقاضي ابن عباد الذي استقدم شبيه هشام المؤيد سواء من قلعة رباح[٨٢] في رواية أو من قرية من قرى أشبيلية حيث كان يؤذن في مسجدها ويعمره ويتقوى من العمل في الحلفاء ، في رواية أخرى[٨٣] وأنزله ابن عباد معه في القصر[٨٤] ، وليس لدينا من النصوص ما يؤكد قيام هذا القاضي ببناء قصر جديد للامارة قبل انفراده بالامارة ، ولكن من المعتقد أن ابنه أبا عمرو عباد المعتضد بالله (٤٣٣ ـ ٤٦١هـ) هو الذي أنشأ قصرا جديدا للامارة لعله دار الامارة العبادية[٨٥] ليتخذه مقرا له[٨٦] في حين ترك القصر القديم لشبيه هشام الذي توفي في سنة ٤٥١ هـ .

---

(٧٥) ابن بسام ، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، قسم١ ، مجلد ٢ القاهرة ١٩٤٢ ص١٧ .

(٧٦) وجده عطاف بن نعيم دخل بالاندلس في طالعة بلج بن بشر القشيري ، واستقر مع بنيه في قرية يومين من اقليم طشانة من أرض اشبيلية (ابن الابار ، الحلة السيراء ج٢ ص٣٥) .

(٧٧) ابن عبدالواحد المراكشي ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق الاستاذ محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي ، القاهرة ، ١٩٤٩ ص٩٤ .

(٧٨) ابن عذاري ، ج٣ ص٢١٥ . وذكر ابن عذاري في موضع آخر انهم كانوا جماعة منهم بنو أبي بكر الزبيدي النحوي ، وبنو مريم ، وبنو العربي وغيرهم من نظرائهم .

(٧٩) نفسه ، ص١٩٦ ـ ابن الابار ، الحلة السيراء ص٣٧ .

(٨٠) استولى على امور طليطلة منذ قيام الفتنة نفر من رؤسائها منهم ابن مسرة ومحمد بن يعيش المذكور وسعد بن شطير ويعيش بن محمد بن يعيش الذي انفرد في نهاية الأمر بالسلطان (راجع الحلة السيراء لابن الأبار ، ج٢ ص٣٧ هامش ٥ للدكتور حسين مؤنس) .

(٨١) ابن عذاري ، ج٣ ص١٩١ .

(٨٢) ابن عذاري ، ج٣ ص٢١٦ ; ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، تحقيق د . احسان عباس ، ج٥ ص٢٢ .

(٨٣) نفس المصدر ، ص١٩٩ . ابن الخطيب ، كتاب اعمال الأعلام ، طبعة بيروت ص١٥٤ .

(٨٤) نفس المصدر ، ص٢١٥ .

(٨٥) كان المعتضد بالله عباد رغم استبداده وسطوته وكثرة جرائمه السياسية التي سجلها عهده ، لم يقصر عن الهمم العلية والرتب الملوكية ، فابتنى القصور السامية ، واختط المبارات المثلة ، واقتنى الأعلاق النفيسة ، (ابن عذاري ، ج٣ ص٢٠٥ ـ ابن الخطيب المصدر السابق ص١٦٦ .

(٨٦) وفي قصر المعتضد هذا دفنه ابنه المعتمد في نفس تربة جده القاضي محمد بن اسماعيل (ابن الأبار ، الحلة السيراء ، ج٢ ص٤٣) ونستنتج من ذلك ان هذا القصر كان يضم روضة او مقبرة لاصحاب القصر وأهلهم ، على نحو ما كان معروفا في قصر الخلافة بقرطبة وروضة الحمراء بغرناطة .

ونستدل على انشاء هذا القصر العبادي المستحدث من وصف البكري (ت ٤٨٧) للقصر الأموي بالقدم ومعنى ذلك وجود قصرين أحدهما عرف بالقصر القديم وهو القصر الذي ابتناه ابن المنذر والثاني القصر المستحدث الذي نظن أنه من بناء المعتضد ولم يفصح عنه البكري وان كان قوله يحمل ضمنا أنه كان قائما في زمنه ، وأعتقد أن هذا القصر العبادي المستحدث هو نفس « دار الامارة » التي أشار اليها ابن عبدالواحد المراكشي في معرض حديثه عن حيل المعتضد بالله في التجسس على أعدائه[٨٧] ولعله نفس القصر الذي سجن فيه ولده اسماعيل في سنة ٤٤٩هـ ثم قتله بيده[٨٨] وربما يكون هذا القصر العبادي هو نفس « القصر المكرم » الذي اجتمع ذو الوزارتين أبو بكر بن القصيرة في احدى قاعاته مع المعتمد بن عباد في اليوم الذي خرج فيه ابن عمار معه الى شلب لتفقد أعمالها[٨٩] وفي هذه الحالة تصبح لفظة « المكرم » صفة لقصر الامارة العبادي كالشأن في تعظيمنا لجامع قرطبة اذ نطلق عليه الجامع المكرم أو الجامع الأعظم[٩٠] بدليل أن ابن صاحب الصلاة يصف قصور الموحدين بانها القصور المكرمة[٩١] ولا نعتقد اطلاقا ان المكرم

---

(٨٧) عبدالواحد المراكشي ، المعجب ص٩٩ .

(٨٨) ابن عذاري ، ج٣ ص٢٤٤ .

(٨٩) الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، القاهرة ١٣٢٠هـ ص٥ .

(٩٠) يعتقد الأستاذ دون خوسي جيريرو لوبيو في بحثه القيم عن القصر المبارك ان صفة المكرم هي نفس صفة جامع قرطبة الذي وسم بالمكرم أطلقت على قصر آخر غير قصر المبارك [illegible] . كما يعتقد ان هذا القصر كان يشغل الموقع الذي تشغله اليوم الشوارع [illegible] ويستند الأستاذ لوبيو في هذا الرأي على الأسس [illegible] . كما يستند على ان هذا القطاع [illegible] الآثار : [illegible] فهي الشارع [illegible] اليوم باسم ابو [illegible] في منطقة [illegible] (انظر :

غير ان الأدلة التي يستند عليها الصديق العالم الأثري دون خوسي جيريرو لوبيو ليست من القوة بحيث يمكن الاعتماد عليها لتأكيد وقوع قصر عبادي بهذه المنطقة ، فالنقش الذي يشير الى بناء المسجد في هذه المنطقة لا يعني بأي حال ان هذا المسجد ، وان كان من بناء السيدة زوجة المعتمد ، أي علاقة بقصر عبادي بهذه المنطقة ، ومن المعروف ان مسجدا يعرف بمسجد السيدة كان قائما داخل اشبيلية زمن الموحدين (ابو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالملك الأنصاري ، كتاب الذيل والتكملة ، تحقيق الدكتور محمد بن شريفة ، سفر ١ ، القسم ١ بيروت ص٦٨) وقد ثبت ان هذه السيدة هي أم ، المعتضد عباد (أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالملك الأنصاري ، نفس المصدر ، السفر ٥ قسم ٢ تحقيق الدكتور احسان عباس ص٥٣٩) وانما اكملت مسجدها المنسوب اليها في امارة ابنها المعتضد [illegible] ١٣ المحرم سنة ٤٨٠ . فالأمر لا يتعلق اذن بموقع قصر وانما بموقع مسجد ينسب الى شخصية ما شأنه شأن مئات المساجد التي كانت تزخر بها اشبيلية في عصر بني عباد ، ولا يعقل ان يؤسس المعتضد قصرا في هذه المنطقة المكتظة بالسكان ، [illegible] من أعمال البر في منطقة شعبية من مناطق اشبيلية وكثيرا ما كانت نساء امراء بني امية وجواريهم يأمرن [illegible] في قرطبة مثل مسجد [illegible] ومسجد أم سلمة ومسجد متعة ومسجد عجب ، دون أن يكون لمواقع هذه المساجد أي علاقة بقيام قصور أو منشآت أميرية . أما [illegible] فقد كان شائعا في عصر بني عباد بل وفي عصر الموحدين [illegible] . وكذلك [illegible] القصر العبادي [illegible] ان ابن [illegible] والوزير ابن [illegible] (ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ١ مجلد ٢ ص٣٨٦) [illegible] الزهراء والزاهرة في ايام ابي الوليد محمد بن جهور ، « وكان رسل الاملاك (يقصد رسل ملوك الطوائف) تأتيه لشراء تلك الآلات بأغلى الأثمان » (ابن بسام ، الذخيرة قسم ١ مجلد ٢ ص١١٦) [illegible] في سنة ٥٨٦ [illegible] الآثار الأموية الباقية ، [illegible] . وهكذا لا [illegible] كما ان وجود حمام كبير في المنطقة لا يعني وجود قصر ، [illegible] اشبيلية في العصر الاسلامي ، وقد اكتشفت حماما يرجع تاريخه الى عصر المرابطين [illegible]

(٩١) ابن صاحب الصلاة ، كتاب المن بالامامة ، ص٢٣٥ ، ٤٦٤ .

تابع ←

قصر آخر غير قصر الامارة ، لأنه لم يرد له ذكر في جملة قصور بني عباد الواردة في شعر المعتمد نفسه وهو في منفاه قد برح به الشوق وأمضه الألم :

يبكي المبارك في اثر ابن عباد	يبكي على اثر غزلان وآساد
بكت ثريـاه لا غُمَّت كواكبها	بمثل نوء الثريا الرائح الغادي
بكى الوحيد ، بكى الزاهي بقبته	والنهر والتاج كلٌّ ذلّه بادي[٩٢]

كذلك لا نجد له ذكرا في شعر ابن زيدون الذي ضمنه أسماء القصور العبادية ومنها قصر المبارك الذي عرف بالقصر ، ردده عدة مرات في قوله :

وعدنا الى القصر الذي هو كعبة	يغاديه منا ناظر أو مسطرف[٩٣]

وفي قوله :

ورحت الى القصر الذي غضّ طرفه	بعيد التسامي ان غدا غيره القصر

وفي قوله يصف القصر المبارك الذي يتوسطه قصر الثريا ، فيشبهه بوجنة يتوسطها خال ، ويقول :

أما الثريا فالثريا نسبة	والسادة والساقة وجمالا
قد شاقها الأحباب حتى انها	لو تستطيع سرت اليك خيالا
رقّت ورودكها لتستنم راحة	وأطل مزاركها لتنعم بالا
وتمثل القصر المبارك وجنة	قد وسطت فيها الثريا خالا
وأدر هناك من المدام ألمها	أرجاً ذكا وأشفها جريالا
قصر يقر العين منه مصنع	بهج الجوانب لو مشى لاختالا
لازلت تفترش السرور حدائقا	فيه وتلتحف النعيم ظلالا[٩٤]

← تابع ما قبله

صدرت في مجلة archivo Hispalensae بعنوان al sayyid salem Restos de un bano musulman en sevilla, en Archivo Hispalense, ano 1956 No, 80 sevilla (pp. 173-177). أي اكتشف اخيرا حماما اسلاميا داخل مطعم في نفس الشارع المطل على صومعة جامع اشبيلية يعرف بالميسون el Meson بقيت منه بعض قبوات وعقود .

ومع ذلك فاني مقتنع تماما بأن وجود هذه الآثار جميعا في منطقة واحدة وانما يشير الى اهمية المنطقة عمرانيا ، ولكن الاهمية العمرانية يمكن ان تمتد على اساس عمراني بحت ، باعتبار انها تمثل القلب من اشبيلية الاسلامية بعد ان تنامت في الاتساع زمن المرابطين والموحدين ، وليس ضروريا على الاطلاق ان يكون لهذه الاهمية ثمة علاقة بوجود قصر للمعتمد ، فيكفي ان تشيد زوجة مسجدا حتى يجتذب هذا المسجد اليها من السكان ويكون هذا المسجد مقدمة لعديد من الأبنية والدور .

(٩٢) الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، طبعة مصر ١٣٢٠ هـ ص٢١ ، المقري ج٦ ص١٠ ومن المعروف ان المبارك والثريا والوحيد والزاهي اسماء قصور بني عباد ، اما النهر فالمقصود به نهر الوادي الكبير الذي تطل عليه هذه القصور ، واما التاج فيقصد به شرفات الشرف المطلة على النهر ، وقد جرت العادة في العصر الاسلامي ان يطلق عليه اسم التاج ، فيقال تاج الشرف (ابن عذاري ، ج٤ ص١٥٣ ولقد يكون التاج اسما (لقبة الفرس) وهو الارجح فقد ورد ذكره في شعر لابن زيدون .

(٩٣) ديوان ابن زيدون ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، القاهرة ١٩٥٦ ص١١٥ .

(٩٤) نفس المرجع ، ص١٥٨ .

كذلك لم يرد ذكر القصر المكرم في أشعار المعتمد بن عباد التي نظمها في منفاه وسجل فيها حنينه المتواصل الى قصره الزاهر بمنطقة الشرف منية الزيتون ، وقصوره الأخرى بأشبيلية الأثيرة لديه ، والتي يفصلها الوادي الكبير عن القصر الزاهر ، يبثها لوعته وأساه ، ويودعها أسمى عواطفه وأرق مشاعره من شوق وحنين وألم دفين ، يقول المعتمد :

فياليت شعري هل أبيتن ليلة | أمامي وخلفي روضة وغدير
بمنبتة الزيتون مورثة العلا | يغني حمام أو تدن طيور
بزاهرها السامي الذري جاده الحيا | تشير الثريا نحونا ونشير
ويلحظنا الزاهي وسعد سعوده | غيورين والصب المحب غيور[٩٥]

وكانت تتقدم هذا القصر المكرم أو دار الامارة العبادية ساحة أو رحبة كانت تعرف في عصر الموحدين بالرملة[٩٦] لعلها تطل على الوادي الكبير خارج باب شريش أو بالقرب من باب القرج وهو المنفذ الذي تسلل منه المرابطون عند هجومهم على أشبيلية من جهة الوادي ، ومن هناك انتشر المهاجمون داخل المدينة ودخلوا رحبة القصر القريبة من النهر[٩٧].

ثانيا - قصور المعتمد بن عباد الملاصقة لقصر الامارة العبادي

وردت في المصادر العربية أسماء قصور أنشأها المعتمد بن عباد وتغنى بها الشعراء أهمها مجموعة القصر el alcazar وتضم قصر المبارك وقصر الثريا والقصر الزاهي والقصر الوحيد ونضيف اليها قصر الزاهر وبعض قصور ريفية أخرى .

قصر المبارك

أما قصر المبارك الذي ذاعت شهرته بين قصور بني عباد جميعا لعظمته وبهائه وجمال زخرفته فقد أقامه المعتمد لصق قصر الامارة والعبادي ، والظاهر أنه أراد بهذا القصر محاكاة خلفاء بني أمية العظام بقرطبة ، الذين أسسوا بقصر الخلافة القرطبي قصورا ومجالس ، نذكر منها الكامل والزاهر والمنيف والمجدد والحائر والمعشوق والمبارك والرشيق والسرور والتاج والبديع : أما الزاهر والمبارك فقد قلدا في أشبيلية وأما السرور ففي سرقسطه وأما البديع ففي بطليوس ولعل المعتمد بن عباد أراد أن يتظاهر به خلفاء بني أمية من سلطان وعظمة عن طريق البناء ، ولهذا قلد بني أمية حتى في أسماء قصورهم ونافسهم في قدرته على البنيان . ويذكر الفتح بن خاقان « أن قرطبة كانت منتهى أمله ، وكان روم أمرها أشهى عمله ، وما زال يخطبها بمداخلة أهلها ومواصلة واليها اذ لم يكن في منازلها قائد ، ولم يكن لها إلا حيل ومكائد ، لاستمساكهم بدعوة خلفائها وأنفتهم من طموس رسم الخلافة وعفائها » (٩٨) ، فلما استولى عليها قال :

من للملوك بشأو الأصيد البطل | هيهات جاءتكم مهدية الدول
خطبت قرطبة الحسناء اذ منعت | من جاء يخطبها بالبيض والأسل
وكم غدت عاطلا حتى عرضت لها | فأصبحت في سرى الحلي والحلل
عرس الملوك لنا في قصرها عرس | كل الملوك به في مأتم الوجل

(٩٥) الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، ص٢٥ ـ نفح الطيب ، ج٤ ص٦١ .
(٩٦) ابن صاحب الصلاة ، المصدر السابق ص١٨٨ .
(٩٧) الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، ص٢٦ .
(٩٨) نفس المصدر ، ص١٠

ويكفي دليلا على منافسة اشبيلية لقرطبة قول الحصري المكفوف أبي الحسن علي بن عبد الغني الشاعر يمدح المعتمد :

أبني عباد ما حسنت   الا بكم الدنيا فقد
دانت ببغداد لقرطبة   وخلائفها للمعتمد
سمعوا برشاد فتى لهم   فنفوا هارون عن الرشد
يا فرع الندى والنعما   ن بلغت النجم فطل وزد
طفئت أنوار أمية في   قصر الخلفاء فنلك قد
نافست بقصرهم أرما   فكاد أمية لم تشد (٩٩)

وكان القصر المبارك من القصور التي ابتناها المعتمد للراحة واللهو وتبادل الأنس مع أصحابه ويروي ابن بسام أن المعتمد على الله كان قد أمر بصناعة غزالين من ذهب و فضتها معا من سبعمائة مثقال خالصة ، فأهدى أحدهما الى الرشيد ابنه ، والآخر الى السيدة العروس بنت ابن مجاهد ثم قال في ذلك بيتا من الشعر هو :

بعثنا بالغزال الى الغزال   وبالشمس المنيرة للهلال

فلما أصبح المعتمد « على حال راحته في القصر المبارك » ، ودخل اليه الرشيد ابنه ، فتبادل الأنس معه ، ثم أمر باحضار من جرت عادته بمشاهدة المجلس الكريم من الأصحاب ، فحضروا » ، فطلب منهم أن يذيلوا على بيته (١٠٠) .

وقد وصف الأديب أبو محمد عبد الجليل بن وهبون المرسي القصر المبارك فقال :

فيا أيها القصر المبارك لا تزل   وأنت جديد الحلتين قشيب
ويا أيها الملك المؤيد دم به   ليشرع كوب أو يشار عكوب
اسم فيه سرح اللحظ من طرف باسل   فراد الوغى في ناظريه عشيب
ستنظاره أم النجوم تحله   فما كوكب لاحان منه غروب
محيط بما أحببت من كل صورة   شروقك حتى شكلهن قريب
ومن حبك دون السموك كأنها   أفاريد روض الحزن وهو خصيب
الى طرر تحكي أصائل ملكه   تكاد بأنداء النضار تصوب
ومن مرمر أحداه رونقه المها   فأخطأ فيه اللحظ وهو مصيب
ويحسر عليه للرياحين فيئة   كيمناك محضر البرود لحوب
لئن كان مكظوما كغيظك انه   كعرفك مصقول الأديم خشيب
أرى حور الأحداق أو رونق الطل   طلاء فقيه للعقول خلوب (١٠١)

---

(٩٩) ابن بسام الذخيرة قسم ٤ مجلد ١ (تحقيق د . احسان عباس) ص٦٦٢ .
(١٠٠) نفس المصدر قسم ٢ مجلد ١ (تحقيق د . احسان عباس) ص٥٦ .
(١٠١) ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ٢ مجلد ١ (تحقيق د . احسان عباس) ص٥١٨ .

وواضح من هذا الوصف أن جدران القصر المبارك وأسقفه كانت تزدان بزخارف رائعة تحير اللحظ وتروق العين بطرزها ، وكانت لهذا القصر رحبة أو بهو تتوسطه بحيرة تحف بها الرياحين تنعكس ظلالها على صفحة البحيرة .

ويصف ابن حمديس الصقلي هذا القصر فقال :

وبا حبذا دار يد الله مسحت — عليها بتجديد البقاء فما تبلى
مقدسة لو أن موسى كليمه — مشى قدما في أرضها خلع النعلا
اذا فتحت أبوابها خلت أنها — تقول بترحيب لداخلها أهلا
وقد نقلت صناعها من صفاته — اليها أفانينا فأحسنت النقلا
فمن صدره رحبا ومن نوره سنا — ومن صيته فرعا ومن حلمه أصلا
نسيت به ايوان كسرى لأنه — أراني مثلا ما رأيت له مثلا
كأن سليمان بن داود لم تبح — أوامره للجن في شيده مهلا
كأن عيون السحر نافذة له — عليهن فصلا من بدائعه فصلا
فكان مكان القول يبحث وصفه — رقيقا وأذن الدهر تسمعه جذلى
ترى الشمس فيه ليقة تستمدها — أكف أقامت من تصاويرها شكلا
تحوز له الامواه بركة جدول — تخال الصبا منه مشطبة نصلا
اذا اتخذتها الشمس مرآة وجهها — أجالت عليها من مداوسها صقلا
وقد توج البهو البهي بقبة — تظل كعروس في جلابيها تجلى
جمعت الأضداد فيها صفاتها — ولم أر أشياء بها جمع الشملا
وأغرب ما أبصرت بعد مليكها — بها شرع يحكي الشجاعة والبذلا
ولما عشينا من توقد نورها — تخذنا سناه في نواظرنا كحلا (١٠٢)

ويصف الشاعر في هذه الابيات القاعة الرئيسية للقصر المبارك وزخارفها اللذهبة والجدول الذي يخترقها ليصب في بركة صقلية المياه كالمرآة تتوسط البهو المسقوف الذي تعلوه قبة جمعت من الزخارف البهية كل غريبة وتألقت تتسلل من منافذ القبة فتغمر البهو بسنا نورها . وكان باطن القبة مكسوا بزخارف نجمية تمثل نجوما وكواكب (١٠٣) .

وقد أطنب الشعراء في وصف مجالس القصر المبارك ، ففي شعر ابن اللبانة الذي سبق أن أوردناه ما يشير الى أن قصر الثريا كان يتوسط القصر المبارك توسط الخال في الوجه وأعتقد أن الثريا هي البهو المقبب الذي تتوسطه البركة المشار اليها . وكان من بين ملحقات القصر المبارك غرفة ذكر المراكشي أن المعتمد سجن فيها شاعره ابن عمار ، ثم قتله فيها في سنة ٤٧٩ هـ (١٠٤) ويؤكد ابن الأبار ذلك فيذكر أن المعتمد سجن ابن عمار في بيت داخل من بيوت القصر (١٠٥) إيلما

---

(١٠٢) نفس المصدر ، القسم الرابع ، المجلد الأول ، (تحقيق د . احسان عباس) ص٣٣٤ ، ٣٣٥ .
(١٠٣) يتمثل ذلك في قول ابن اللبانة :
يبكت الريبة لأحسب كواكبها — بمثل نوره الثريا الرائع الشاني
(١٠٤) المراكشي ، المعجب ص١٢٥، ١٢٧ .
(١٠٥) يشير ابن بسام إلى أن هذا الموضع الذي سجن فيه ابن عمار داخل القصر كان على مقربة منه (ابن بسام الذخيرة ، القسم ٢ ص٤٢٩) يحدث الله في سجنه وقتله فيه ، ويتضح من عبارة أوردها ابن الأبار أن الغرفة كانت تطل على فصيل القصر .

ثم قتله بيده ، واستدعى صاحب المدينة ذا الوزارتين أبا محمد عبد الله بن سلام من داره ، وكان ابن سلام هذا مشغولا باعداد مجلس من أفخم مجالس دوره لينزل فيه ابن عمار بعد أن أشيع أن المعتمد قد صفح عنه ، ووعد باطلاق سراحه . فمضى ابن سلام الى القصر وهو لا يشك في أنه سيصحب معه ابن عمار ، فما كاد يصل الى فصيل القصر حتى فوجىء برؤية ابن عمار وهو متشحط في دمائه ، ممرغ في ثيابه ، طريح في قيده ، فسحبوه على وجهه الى أساس جدار قريب من سواقي قصر المبارك ، فطرح في حوض كان قد حفر للجيار ثم ردموا عليه[١٠٦] . وذكر ابن بسام أن جثته أخرجت من الموضع الذي قتل فيه وووري في قيوده خارج باب القصر المبارك ، وهو الباب المعروف في اشبيلية بباب النخيل[١٠٧] ، كما ذكر أن حفرا وقع بموضع رمسه من هذا المكان بعد أكثر من عشرين سنة (في بداية عصر المرابطين) مضت من مقتله ، وذلك لبنيان عرض فيه ، فأخرجت جمجمته وعظام ساقيه مكبلة بالاغلال[١٠٨] .

أما القصر الوحيد الذي قرأناه في شعر ابن اللبانة ، فلعله كان مجلسا من مجالس القصر المبارك أو أنه كان جناحا من أجنحة القصر منفردا في جانب منه من جهة الوادي أما الروضة فكانت تشغل ركنا من بساتين القصر المبارك أو قصر الامارة ، وفيها دفن المعتمد أباه المعتضد في نفس التربة التي دفن فيها القاضي أبو القاسم محمد بن اسماعيل[١٠٩] وعلى نسق هذه الروضة اتخذ الموحدون لأنفسهم روضة خارج باب جهور خصصت للسادة الامراء عرفت بروضة الامراء[١١٠] أو مقابر السادة[١١١] .

القصر الزاهي

وورد ذكر هذا القصر في أبيات نظمها المعتمد بعد أن نفاه المرابطون في العدوة حيث أقام بعض الوقت ، تنبذه منابره وأعواده ، ولا يدنو منه زواره ولا عواده ، بقي آسفا تتصعد زفراته وتطرد اطراد المذانب عبراته . . تذكر منازله فشاقته ، وتصور بهجتها فراقته ، فقال :

بكى المبارك في اثر ابن عباد ... بكى على اثر غزلان وآساد
بكت ثرياه لا غمت كواكبها ... بمثل نوء الثريا الرائح الغادي
بكى الوحيد بكى الزاهي بقبته ... والنهر والتاج كل ذله باد[١١٢]

كذلك ورد في القصيدة التي يندب فيها المعتمد وهو في منفاه اللحظات السعيدة التي كان يقضيها في القصر الزاهر الذي كان قد شبهه بتاج الشرف ، وكان « من أجل المواضع لديه وابهاها وأحبها اليه وأشهاها ، لاطلاله على النهر ،

(١٠٦) ابن الأبار الحلة السيراء ، ص١٦٠ .
(١٠٧) ابن بسام المصدر السابق قسم٢ ، مجلد١ ، ص٤٢٩ ، ٤٣٠ .
(١٠٨) نفس المصدر ، ص٤٣٠ ونستدل من ذلك على ان ابنية جديدة استحدثت في زمن المرابطين قريبا من القصر المبارك .
(١٠٩) ابن الأبار ، الحلة السيراء ص٥٣ .
(١١٠) ابن صاحب الصلاة ، المن بالامامة ، ص٢٩٨ .
(١١١) الذيل والتكملة ، السفر الأول قسم اول ، ص٢٣٢ .
(١١٢) ابن خاقان ، قلائد العقيان ، مصر ١٣٢٠هـ ص٢٤ .

واشرافه على القصر ، وجماله في العيون واشتماله بالزهر والزيتون ، وكان الزاهر يعلو بين أشجار الزيتون في تاج الشرف ويطل عليه من الجانب الآخر لاشبيلية القصر الزاهي وقبته المعروفة بسعد السعود فيقول المعتمد :

فيا ليت شعري هل أبيتن ليلة	أمامي وخلفي روضة وغدير
بمنبتة الزيتون مورثة العلا	يغني حمام أو تدن طيور
بزاهرها السامي الذي جاده الحيا	تشير الثريا نحونا ونشير
ويلحظنا الزاهي وسعد سعوده	غيورين والصب المحب غيور (١١٣)

وواضح من هذه الأبيات أن القصر الزاهي كان يرتفع بقبته المسماة « سعد السعود » فوق سماء مجموعة قصور بني عباد المطلة على الوادي الكبير ، وذكر المقري نقلا عن الوزير أبي بكر بن اللبانة الداني ، في كتابه « سقيط الدرر ، ولقيط الزهر » أن المعتمد بن عباد صنع قسيما في القبة المذكورة وهو :

سعد السعود يتيه فوق الزاهي

ثم استجاز الحاضرين ، فعجزوا ، فصنع ولده عبد الله الرشيد الشطر الثاني :

وكلاهما في حسنه متناهي

ثم أكمل قائلا :

ومن اغتدى سكنا لمثل محمد	قد جل في العليا عن الاشباه
لا زال يبلغ فيهما ما شاءه	ودهت عداه من الخطوب دواهي (١١٤)

ويعتقد الاستاذ بيريس أن المعتمد كان يسكن هو وحريمه وجميع جهازه الاداري في القصر المبارك داخل نطاق السور وأن الزاهي كان يشغل احدى نقاط السور من الداخل(١١٥) ولكنه في موضع آخر يفترض أنه ربما كان يقوم في نفس الموضع الذي يشغله الآن برج الذهب(١١٦) .

وقد أيده الاستاذ جيريرو لوبيو فيما ذهب اليه(١١٧) ولا أستبعد من جانبي هذا الافتراض سيما ونحن نعلم أن الزاهي كان يطل على الوادي الكبير ، وانه لم يكن بعيدا من جهة أخرى عن القصر المبارك ، وانه كان يطل بقبته سعد السعود على القصر الزاهر الواقع تجاهه على الضفة الاخرى من الوادي . وعلى هذا الاساس فإن موقعه على النهر مباشرة يبعده الى حد ما عن سور المدينة ، ومن المعروف أن المعتمد يوم اقتحم المرابطون باب الفرج ، خرج لهم من القصر

---

(١١٣) الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، ص٢٥ . وقد اخطأ الاستاذ هنري بيريس Henri- peres, la poesieandalouse en arabe classique au siecle paris 1937 p. 139
في ترجمة بعض الابيات السابقة فذكر ان الزاهر كان مزودا بابراج مرتفعة والحقيقة ان الشاعر لا يذكر ابراجا قط وانما يشير الى عظم ارتفاع القصر . ويلتبس عليه الأمر فينسب نزهات المعتمد للمحنة الى الزاهي بدلا من الزاهر ، مع ان ابن خاقان يحدد الاسم بوضوح كما انه يشير الى موقعه على النهر بحيث يشرف على القصر ويكتنفه شجر الزيتون ويلف

(١١٤) ابن الابار الحلة السيراء ، ج٢ ص٦٩ ـ المقري ، ج٥ ص١٤٦ .

115) peres, la poesie andalause p. 137.
116) I bid. p 136. Note.3
117) Jose Guerrero lovillo, op. cit,p 95.

المبارك حاسرا من مفاضته ، فلحق أوائلهم عند الباب وقد انتشروا في جنباته ، وردهم عن الباب على أعقابهم ، ثم رمم ما تثلم من الباب ونستنتج من بروزه اليهم بهذه السرعة وقد انتشروا في رحبة القصر وليس عليه الا غلالة رقيقة ترف على جسده « وقد ضاق بهم فضاؤ ها ، وتضعضعت من رحبتهم أعضاؤ ها »(١١٨) واندفاعه عليهم بهذا العنف الى حد أنه تمكن من ردهم الى الوادي ، نستنتج من ذلك أن القصر الذي كان يقيم فيه المعتمد آنذاك كان قريبا من الباب المذكور (باب الفرج) ، وأن الموضع الذي خرج منه المعتمد يقع بين باب الفرج الذي اقتحمه المرابطون وتسللوا منه الى رحبة القصر ، وبين باب الصباغين والذي وجد ابنه مالكا مقتولا بجواره(١١٩) وهو نفس الموقع الذي سمي فيما بعد بباب الكحل ، وعلى هذا النحو يمكننا أن نقول بشيء من الاطمئنان ان المعتمد يوم أسره المرابطون كان في قصره المبارك القريب من مسرح الاحداث وأنه لم يكن لا في القصر الزاهي المطل على الوادي الكبير ولا في قصر الزاهر القائم بالشرف ، وكلاهما يبعد كثيرا عن بابي اشبيلية المذكورين آنفا .

ويصف عبد الجليل بن وهبون المرسي القصر الزاهي المطل على الوادي الكبير كما يصف بهوه المقبب بقبوة خشبية مزينة بالزخارف البديعة قوامها العناصر النباتية والتوريق فيقول :

وللزاهي الكمال سناً وحسناً ... كما وسع الجلالة والكمالا
يحاط بشكله عرضا وطولا ... ولكن لا يحاط به جمالا
تواصلت المحاسن فيه شتى ... فموقف اللحظ يستقل انتقالا
وقور مثل ركن الطود ثبت ... ويختال من الحسن اختيالا
تدافع من جوانبه التلالا ... فكاد المستبين يقول مالا
فلو أدنوا حرام السحر منه ... لأضحى يعبد السحر الحلالا
سماه ترتمي بعباب بحر ... كأن بها أكاما أو تلالا
فقد كان اللبيب يهال منه ... ويحسب أن بحر الجو سالا
فما أبقى شهابا لم يصوب ... ولا شمسا تنير ولا هلالا
وللبهو البهي سماء نور ... تمثل شكلها خلقا دخالا
مزخرفة كأن الوشي ألقى ... عليها من طرائقه خيالا
وما خلت الهواء يكون روضا ... ولا سقفا يكون كذاك آلا
بل حققت أن النار كانت ... له ظئرا وعنصره زلالا
فلم أعدل بجامده مذابا ... ولم أنكر لندوته اشتعالا
وكل مصور حي جماد ... تبين فيه زهرا أو دلالا
له عمل وليس له حراك ... وافهام وما أدى مقالا(١٢٠)

(١١٨) الفتح بن خاقان ، المصدر السابق ص٢٢ .
(١١٩) المقري ، نفح الطيب ، ج٥ ص٣٧٦ .
(١٢٠) ابن بسام ، المجلد الأول ، القسم الثاني (تحقيق د . احسان عباس) ص٥٠٨ ، ٥٠٩ .

ويصف ابن وهبون تمثال فيل من خالص اللجين كان ينتصب في جانب من البركة ، يمج الماء من فيه فيقول :

ويفرغ فيه مثل النصل يندع — من الاقبال لا يشكو ملالا
رعى رطب اللجين فجاء صلدا — وقاحا قلما يخشى هزالا[١٢١]

وكان المعتمد يعقد جلساته في كثير من الاحيان على حافة البركة في الأمسيات ، ويأمر بإيقاد الشموع ، ويمتع ناظريه برؤية المياه تنساب من الفيل الى البركة ، وضوء الشموع الباهت يمتد شاحبا شحيحا ، وأنين سواقي القصر والدولاب تختلط بعزف الاوتار وألحان المطربين . وقد جلس المعتمد يوما على البحيرة والماء يسيل من فم ذلك الفيل ، وقد أوقدت شمعتان من جانبيه ، وكان معه الوزير الفقيه الشاعر أبو بكر محمد بن اسحاق اللخمي المعروف بابن الملح فقال في ذلك عدة مقطوعات منها :

ومشعلتين من الأضواء قد قرنا — بالماء والماء بالدولاب منزوف
لاحا لعيني كالنجمين بينهما — خط المجرة ممدود ومعطوف

وقال فيه أيضا :

كأن سراجي شريهم في التظاهما — وأنبوب ماء الحوض في سيلانه
كريم تولى ـ كبره من كليهما — ليمناه في انفاقه بعذلانه[١٢٢]

ثالثا ـ قصور بني عباد الأخرى

١ ـ القصر الزاهر

نستدل من الأبيات التي ذكرناها من قبل من نظم المعتمد على أن هذا القصر الزاهر كان يقوم في موضع من تاج الشرف يقع قريبا من الضفة اليمنى من الوادي الكبير ، وكان يعرف بحصن الزاهر أو الحصن الزاهر ، كما عرفت المنطقة التي يشرف عليها بمنية الزيتون ، وكان هذا القصر أحب قصوره اليه وآثرها الى نفسه ، فكان يقصدها كلما أراد لنفسه المرح واللهو والشراب بين أصحابه وندمائه ، وكان « له من الطرب والعيش المزري بحلاوة الضرب ، ما لم يكن بحلب لبني حمدان ، ولا لسيف بن ذي يزن في رأس غمدان ، وكان كثيرا ما يدير به راحة ، ويجعل فيه انشراحه »[١٢٣] .

ويذكر المقري نقلا عن الحجاري في المسهب ، أن يوسف بن تاشفين أهدى الى المعتمد جارية مغنية نشأت بالعدوة وأهل العدوة كانوا يكرهون أهل الاندلس ، وجاء بها الى اشبيلية وقد كثر الارجاف بنوايا يوسف بن تاشفين في اسقاط عروش الطوائف فاشتغل خاطر المعتمد بن عباد بالتفكير في ذلك ، فخرج بها يوما الى قصر الزاهر وقعد على الراح ، فغنت الابيات الأتية بعد أن انتشى لتؤلمه وتستثيره :

حملوا قلوب الاسد بين ضلوعهم — ولووا عمائمهم على الاقمار
وتقلدوا يوم الوغى هندية — أمضى اذا انتضيت من الاقدار
ان خوفوك لقيت كل كريهة — أو أمنوك حللت دار قرار

---

(١٢١) نفس المصدر ، ص٤٠٩ ، ٤٧٢ .
(١٢٢) ابن بسام مجلد ١ قسم ٢ ، ص٤٧٢ ، ٤٧٣ .
(١٢٣) ابن خاقان ، قلائد العقيان ص٢٤ .

فوقع في قلبه أنها عرضت بساداتها ، فلم يملك غضبه ورمى بها في النهر فهلكت[١٢٤] ولا نعرف على وجه التحديد تاريخ شروع المعتمد بن عباد في بناء قصر الزاهر ، فلم تزودنا المصادر العربية بنصوص تاريخية حول تاريخ الانشاء ، وكل ما وصل الينا لا يعدو أبيات شعر قيلت في هذا القصر فيها اشارات عابرة الى اسمه في جملة ما ابتناه المعتمد من قصور . ولكننا نستنتج من دراساتنا عن طبوغرافية اشبيلية في العصر الاسلامي بعض حقائق قد تسلط الضوء على كثير من مواطن الغموض في مشكلة تاريخ هذا القصر ، وأود بهذه المناسبة أن أشير الى أن موقع هذا القصر يتفق الى حد كبير مع آثار حصن يرجع تاريخه الى عصر الموحدين ، تقوم أطلاله حاليا في قرية تعرف باسم سان خوان دي « حصن الفرج » San Juan de Awnalfarache تقع في شرق أشبيلية على الضفة اليمنى من الوادي الكبير ، ومن الطبيعي أن أربط بين اسم هذه القرية وما تبقى فيها من آثار حصن الفرج وبين باب كان ينفتح في سور اشبيلية الجنوبي الشرقي في اتجاه هذه القرية كان يطلق عليه اسم باب الفرج ، أشرت فيما سبق الى أن عساكر المرابطين تسللت خلاله الى القصر المبارك . وأعتقد أن موضع قصر الزاهر هو نفس الموضع الذي تبقت فيه آثار حصن الفرج المذكور ، وأعتقد أيضا أن هذا الموضع نفسه كان يشغله حصن قديم من عصر الامارة الاموية كان يعرف بحصن الفرج شأنه شأن كثير من الحصون التي كانت تقام في عديد من قرى اقليم الشرف[١٢٥] ولا تعدو أبراجا[١٢٦] تحرس هذه القرى وتتولى الدفاع عنها في أوقات الفتن ، وبنفس الاسم سمي أحد أبواب اشبيلية المطل على الوادي الكبير تجاهه . فلما تولى المعتضد بالله امارة اشبيلية وراقه هذا الموضع ، لم يتردد في قصده ، فجدد بنيانه واتخذه أحد قصوره الريفية التي يقصدها للهو والنزهة والمتعة ، وسماه القصر الزاهر لاشتماله بالزهر والشجر والزيتون. ثم جدد المعتمد مع الله بنيانه في سنة ٤٧٢ هـ (١٠٧٩/١٠٨٠) .

ويعتقد الاستاذ جيريرولوبيو أن تسمية هذا الحصن بالزاهر انما جاءت تقليدا واضحا لقصر الزهراء الذي ابتناه عبد الرحمن الناصر غربي قرطبة ، أو قصر الزاهرة الذي أقامه المنصور محمد بن أبي عامر شرقيها[١٢٧] وعلى الرغم من أن هذا التفسير لا يخلو من المنطق وأنه يبدو أقرب ما يكون الى الحقيقة استنادا الى أن الزهراء وقرطبة كانتا دائما مصدر الهام للمعتمد بن عباد ، كما سبق أن أوضحناه ، بالاضافة الى بيت من الشعر يسجل هذه الحقيقة كتبه المعتمد لرفاقه تطالع فيه :

حسد القصر فيكم الزهراء ولعمري وعمركم ما أساء[١٢٨]

(١٢٤) المقري ، نفح الطيب ، ج٦ ص١٢ ، ابن عذاري ، ج٤ ص١٨٩ . يؤكد ابن عذاري انه كان في موضع حصن الفرج من قبل حصن يطل اشبيلية يسمى بهذا الاسم ، ويضيف نقلا عن صالح بن سيد : « وفي سنة اثنين وسبعين واربعمائة جدد المعتمد على الله حصن الفرج » .

(١٢٥) ذكر الادريسي ان الشرف يمتد مسافة اربعين ميلا ، وهذه الاربعون ميلا كلها تمشي في ظل شجر الزيتون والتين ، اوله بجهة اشبيلية وآخره بمدينة لبلة ، وكله شجر الزيتون وسعته اثنا عشر ميلا واكثر ، وفيه فيما يذكر ثمانية الاف قرية عامرة آهلة بالحمامات والديار الحسنة « (الادريسي ، المصدر السابق ص١٧٨) وقد لخص الحميري هذا النص مع ذكر نفس الرقم الذي اورده الادريسي عن عدد القرى باقليم الشرف (راجع ، الحميري ص١٩ وذكر المقري نقلا عن ابن مفلح ان الناس يتعاطون السرح من جانبي نهر اشبيلية عشرة فراسخ في عمارة متصلة ، ومنارات مرتفعة وابراج مشيدة (المقري ج١ ص١٩٣)

(١٢٦) يذكر العذري اسماء بعض هذه الابراج ومنها حصن شنت فيلة Siete filla وحصن شنت طريش Siete Torres (الابراج السبعة) انظر العذري ، المصدر السابق ص١٠٢ ، ١٠٤ وحصن شنت فيلة المذكور من بناء يحيى ومحمد ابني عبدالله بن عبدالملك بن هاشم من البربر في زمن الامير عبدالله الاموي (العذري ص١٠٦) أما حصن شنت طريش فمن بناء عبدالله بن غالب الصقلبي في نفس الفترة (العذري ص١٠٥)

127) J. Guerrers, lovillo, op. cit. p-94

وراجع Julio Gonzalez, Repartimiento de sevilla t. I p. 495.

(١٢٨) ابن خاقان ، قلائد العقيان ص١٠ .

فانني أرجح أن تسمية حصن الفرج بالحصن الزاهر أو القصر الزاهر لم تكن تقليدا لاسم الزهراء أو الزاهرة ، لأن هذين الاسمين يتعلقان بمدينتين متكاملتين في حين أن قصر الزاهر كان مجرد قصر ريفي أقيم داخل حصن . وأعتقد أن تغيير التسمية من الفرج الى الزاهر انما تم في عهد المعتمد ، لأن التسمية الجديدة شاعرية تتناسب مع رقة المعتمد الملك الشاعر وميوله وأهوائه وتتفق في نفس الوقت مع حقيقة المجال الذي أقيم فيه القصر ، فقد كانت تلفه بساتين ورياض غرست فيها أشجار الزيتون وأنواع الورود والازهار ، ولعل هذه الطبيعة الساحرة هي التي ألهمت المعتمد الاسم الجديد .

ويبدو أن هذا القصر تعرض للنهب والتدمير بعد سقوط دولة بني عباد ، ولكن أطلاله ظلت قائمة حتى منتصف القرن السادس الهجري ، وكان ما يزال يعرف بالحصن الزاهر بعد أن فقد كل خصائصه كقصر أميري . ويذكر ابن الابار أن المريدين أتباع أبي القاسم بن قسي وصاحبه أبي الوليد محمد بن عمر بن المنذر تحركوا بقيادة محمد بن المنذر من لبلة نحو أشبيلية ، فدخل حصن القصر Aznalcazar وطلياطة Tejada من أعمال شرقها ـ وقد كثف جمعه وكثر حشده ـ فانتهى الى الحصن الزاهر ودخله ، وبظاهر طريانة Triana انكشف أصحابه أمام طائفة من جيش أبي زكرياء يحيى بن علي بن غانية[129] ثم تعرض هذا الحصن من جديد للتدمير عندما اجتاحته قوات البرتغاليين في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢) م[130] ويذكر ابن عذاري أن يعقوب المنصور خليفة الموحدين أمر في سنة ٥٨٩ هـ (١١٨٣ م) باختطاط منزل بخارج أشبيلية يكون برسم نزول المجاهدين ورهبة في نفوس الكافرين ، وأمر أن يكون بتاج الشرف ، ليأخذ بمخنق بحرها ، ويكون كالطالع بين سحرها ونحرها ، فقامت في أدنى مدة أشخاص الاسوار ، ومثلت مواضع الديار وكمل القصر الكبير بمجالسه المشرفة على اشبيلية وما والاها من البطاح والأنظار الى منتهى نظر الأبصار . وكان بناؤه ذلك كله من أضخم ما عمل وفوق ما أمل ، والمنصور بالحضرة (اشبيلية) يتشوف الى أنبائه ويوالي السؤال عما يتزيد من بنائه حتى برح به الشوق الى التشفي من صفاته ، والى معاينة كيفية الوضع ببيانه ، فوجه عن الناظر فيه فوصل اليه وعرفه بكيفيته ، فزاد شوق المنصور له وسماه بحصن الفرج . .[131] وقبل أن يرحل المنصور للجهاد في جمادي الأخرة سنة ٥٩١ هـ حيث انتصر في موقعة الارك المشهورة ركب الى حصن الفرج ، وعاين ما تم بناؤه من الحصن فأعجب به[132] . فلما تم له الانتصار على قوى المسيحية في اسبانيا في تلك الوقعة ووصل الى اشبيلية مظفرا منصورا جلس للوفود في قبة من تلك القباب مشرفة على النهر الاعظم ، وأذن فأقبل عليه الشعراء ينشدونه قصائد مدح ، أشهرهم الشاعر علي بن حزمون المرسي (١٣٣) وفي العام التالي (٥٩٢ هـ/١١٩٥ م) انتقل الى حصن الفرج بتاج الشرف وأكمل غرس البحيرة المحدثة أدنى الحصن ، وأمر بعمل نواعير على شاطىء النهر تحت الحصن ليستكمل بها جمال

(١٢٩) ابن الابار ، الحلة السيراء ، ج٢ ص٢٠٤ ، ٢٠٥

(١٣٠) L. Torres Balbas, Aznalfarche, al-Andalus, Vol XXV. p223

ولكن ابن عذاري يذكر ان البرتغاليين خرجوا من جهة شنترين والاشبونة ووصلوا في غاراتهم الى قرية شلوقة (Sanlucar) من الشرف ، وأغاروا على حصن القصر وغيره دون ان يذكر اسم حصن الزاهر (ص١١٨) وفي نفس السنة يذكر ابن عذاري ان العدو تغلب على حصن شلطيش وهو نفس حصن شنتفيلة الذي سبق الاشارة اليه (ص١١٩) .

(١٣١) ابن عذاري ، القسم ٣ ص١٨٩ .

(١٣٢) نفس المصدر ، قسم ٣ ص١٩٣

(١٣٣) المراكشي ، المعجب ص٢٩٣

الموضع (١٣٤) ثم نزل بالحصن مرة أخرى في سنة ٥٩٣ هـ أي في أعقاب غزوته الثالثة ، حيث أقام بقية فصل الصيف وتمتع برقة هواء الحصن (١٣٥) وهكذا يتبين أن حصن الفرج الذي جدد المنصور الموحدي بناءه وأضاف اليه قاعات وقبابا لم يكن سوى حصن الزاهر الذي كان قد جدد المعتمد به عباد بنيانه ـ وقد تبقت من الحصن آثار أسوار تكتنفها أبراج مربعة الشكل ضخمة سنتحدث عنها في جملة الآثار الباقية من القصور .

٢ ـ المنيات والمجالس والمتنزهات

يبقى بعد ذلك عدد من المنيات أو المجالس التي أقامها بنو عباد بين الربا والبطاح ، تحف بها الجداول وتشقها الوديان التي طرزت ضفافها بالاشجار والأدواح . وكان المعتمد بن عباد يقصد هذه المنيات بين الحين والحين ، ليقضي بين ندمائه وأصحابه ساعات ، يفترشون خضرة أرضها ، ويسرحون الابصار في جمال مناظرها ، وينعمون بالسماع والطرب في اطار طبيعي خالص ، وقد ورد ذكر أسماء هذه المجالس في المصادر العربية ، ولكننا لم نتوصل بعد الى تحديد بعض مواقع هذه المنيات من العمران الاشبيلي زمن بني عباد ، وسنكتفي هنا بذكر دار المزينة ومجلس التاج في منية المعرس ، ومتنزه وادي الطلح .

أ ـ دار المُزَيْنة :

قد نقرؤها دار المُزَيْنة تصغيرا لمزنة وهي السحابة البيضاء ، وقد تكون دار المُزَيَّنة أي الدار المنمقة لكثرة زخارفها وتنميقاتها ، وأيا ما كانت القراءة ، فقد كانت دارا ريفية تزدان قاعتها بالتوريق والتشجير الملون ، وكانت تلفها الاشجار وتكتنفها الازهار ، وتحيط بها الرياض النضرة التي تكسوها الورود وزهور الآس والجلنار الزاهية ، والظاهر أن المعتمد أقامها بين بساتين قصره ليقضي فيها مجالس أنسه ومرحه . وقد وصف بن خاقان مجلس هذه الدار ، فذكر أن ذخر الدولة بن المعتضد « دخل عليه في دار المزينة والزهر يحسد اشراق مجلسه ، والدرر يحكي اتساق تأنسه ، وقد رددت الطير شدوها ، وجددت طربها وشجوها والغصون قد التحفت بسندسها ، والازهار تحيي بطيب تنفسها . . »[١٣٦] ولا نستبعد أن يكون موقع تلك الدار في الارض الفضاء الممتدة خارج باب جهور من أبواب اشبيلية ، وهي نفس المنطقة التي اختارها أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدي لبناء قصوره المعروفة بالبحيرة[١٣٧] والظاهر أن بساتين هذه الدار كانت تتصل ببساتين القصر المبارك ، وقد أقيم فيها مجلس أنس كان يتردد عليه المعتمد في الليالي القمرية حيث يلتحف قصر المبارك بضياء القمر . ويصف الفتح هذا المجلس ، ويذكر دخول ذخر الدولة على المعتمد في مجلسه « في ليلة قد ثنى السرور منامها ، وامتطى الحبور غاربها وسنامها ، وراع الانس فؤادها وستر بياض الاماني في سوادها ، وغازل نسيم الروض زوارها وعوادها ، ونور السرج قد قلص أذيالها ، ومحا من لجين الارض نبالها ، والمجلس مكتس بالمعالي ، وصوت المثاني والمثالث عالي ، والبدر قد كمل ، والتحف بضوئه القصر واشتمل وتزين بسناه وتجمل »[١٣٨] .

---

(١٣٤) ابن عذاري ، ص١٩٨
(١٣٥) نفس المصدر ، ص٢٠٤
(١٣٦) الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، ص٩ ـ المقري نفح الطيب ، ج٦ ص١٤
(١٣٧) ابن صاحب الصلاة ، المن بالامامة ص٤١٦
(١٣٨) ابن خاقان ، قلائد العقيان ، ص٦ ـ المقري المصدر السابق ، ج٦ ص١٧

ب ـ مجلس المعرس

كان مطلا بقاعته المعروفة بالتاج على الوادي الكبير خارج باب جهور بين الرياض والبساتين وكان التاج قاعة تسمو بقبتها ، وتعلو بهامتها على مجموعة قصور بني عباد ويذكر ابن خاقان أن المعتمد قصد هذا المجلس في يوم « قد نشر من غيمه رداء ند وأسكب من قطره ماء ورد ، وأبدى من برقه لسان نار ، وأظهر من قوس قزحه حنايا آس حفت بنرجس وجلنار والروض قد نفث رياه ، وبث الشكر لسقياه ، فكتب الى الطبيب أبي محمد المصري (خفيف) :

أيها الصاحب الذي فارقت عيني ... ونفسي منه السنا والسناء
نحن في المجلس الذي يهب الرا ... حة والسمع والغنى والغناء
نتعاطى التي تسمى من اللذ ... ة والرقة والهوى والهواء
فأته تلف راحة ومحيا ... قد أعدا لك الحيا والحباء

فوافاه ، وألفى مجلسه وقد أتلعت فيه الاباريق أجيادها ، وأقامت فيه خيل السرور طرادها وأعطته الاماني انطباعها وانقيادها ، وأهدت الدنيا ليومه مواسمها وأعيادها ، وخلعت عليه الشمس شعاعها ، ونشرت فيه الحدائق أيناعها ، فأديرت الراح ، وتوطيت الاقداح ، وخامر النفوس الابتهاج والارتياح ، وأظهر المعتمد من ايناسه ما استرق به نفوس جلاسه ، ثم دعا بكبير ، فشربه كما غربت الشمس في ثبير ، وعندما تناولها قام المصري ينشد أبياتا لثلها :

اشرب هنيئا عليك التاج مرتفقا ... بشاذ مهر ودع غمدان لليمن
فأنت أولى بتاج الملك تلبسه ... من هوذة بن علي وابن ذي يزن[١٣٩]

وواضح من البيتين الأخيرين ان التاج هو اسم القبة التي تعلو مجلس المعرس ، والشاذمهر هو البستان . ونستدل على اسم المعرس من الأبيات الآتية التي كتبها ذو الوزارتين أبو الوليد بن زيدون ، وكان حاضر المجلس المذكور :

يا جمال الموكب الغادى اذا ... سار فيه يا بهاء المجلس
شرفت بكر المعالي خطبة ... بك فانعم بسرور المعرس
وارتشف معسول ثغر أشنب ... محتسيه من مجاج النحس
واغتبق بالسعد في دست المنى ... يصبح الصنع دهاق الأكوس[١٤٠]

وكان أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين يؤثر النزول في هذا المجلس كلما حل بأشبيلية ويصفه الفتح بقوله : « وهو موضع مستبدع كأن الحسن فيه مودع ، ما شئت من نهر ينساب انسياب الاراقم ، وروض كما دبجت البرد يد راقم ، وزهر يحسد المسك رياه ، ويتمنى الصبح أن يسم به محياه »[١٤١] .

ولعله هو نفس الموضع الذي أقام أبو يعقوب يوسف الموحدي بالقرب منه قصور البحيرة خارج باب جهور[١٤٢] .

---

(١٣٩) الفتح بن خاقان ، ص٣ ، المقري ، ج٦ ص١٨

(١٤٠) نفس المصدر ، ص٣

(١٤١) نفس المصدر ص١٧٨ ، المقري ج٦ ص١٩٣

(١٤٢) ابن صاحب الصلاة ، المصدر السابق ص٤١

وكان يشق تلك الرياض الممتدة خارج باب جهور واد متفرع من الوادي الكبير كان يعرف حتى عهد قريب قبل أن يردم باسم تاجاريتي Tagarete وكانت تتخلله خارج باب جهور بحيرة ذكر ابن عذارى أنها كانت تقع خارج هذا الباب[١٤٣] استغلها أبو يعقوب يوسف في انشاء بحيرة صناعية اختطها داخل قصوره التي ابتناها فيا وراء باب جهور وعرفت بقصور البحيرة[١٤٤] ولعلها نفس البحيرة التي يسميها الفتح بن خاقان باسم البحيرة العظمى تمييزا لها عن بحيرتين صغيرتين أو بركتين صناعيتين كانتا تتوسطان بهوى الثريا والزاهي ، وكانت تحف بالبحيرة الكبرى زمن المعتمد بن عباد الاشجار ، وتنعكس عليها النجوم فتبدو على صفحة مياهها كالازهار[١٤٥] .

ج ـ متنزه وادي الطلح

كان المعتمد كثيرا ما ينتاب هذا الوادي مع رميكيه ، وهي اعتماد جاريته وأم أولاده وكانت لها معرفة بالغناء ، حسنة الحديث ، حلوة النادر كثيرة الفكاهة[١٤٦] ويذكر المقري أن وادي الطلح واد بشرف اشبيلية ملتف بالاشجار كثير ترنم الاطيار ، وأرضه تحف بها الازهار[١٤٧] ويذكر ابن سعيد اسم هذا الوادي بجهة حصن القصر[١٤٨] .

ثالثا ـ قصور الموحدين المجاورة لقصور بني عباد

اهتم خلفاء الموحدين في الاندلس ببناء القصور ، وحظيت اشبيلية ، حاضرتهم في الاندلس بعنايتهم ، فأسسوا بالاضافة الى قصور بني عباد قصورا للامارة ملاصقا لبعض قاعات القصر المبارك والثريا ، كما أقاموا قصور البحيرة خارج باب جهور ، وقصورا أخرى للسادة الامراء خارج باب الكحل ، هذا الى اعادة بنيان حصن الفرج في الموضع الذي كان يقوم فيه الحصن الزاهر .

أ ـ قصور البحيرة :

في شهر صفر سنة ٥٦٧ هـ (١١٧١ م) أمر أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن أثناء مقامه في اشبيلية ببناء قصوره الكرمة السعيدة المعروفة بالبحيرة خارج باب جهور من اشبيلية ، كما أمر بأن تختط بحيرة هذه القصور في الجنة المنسوبة لابن مسلمة القرطبي ، بعد أن انتزع منه ملكيتها مقابل عوض صحيح من الجنات مثلها . وفي هذا الموضع ابتني العرفاء القصور المذكورة ودورا للامراء فاقت القصور التي ابتناها العريف محمد بن المعلم لأخيه السيد أبي حفص على وادي اشبيلية خارج باب الكحل . وقد تولى بناء قصور البحيرة ودور الامراء العريف أحمد بن باسه[١٤٩] عريف البنائين في الاندلس ، فاستكمل بناءها وجاءت من الحسن يحار فيها الوصف ، وأربت على مباني الخورنق والسدير ،

---

(١٤٣) ابن عذاري ، قسم ٣ ص١٩٢ وفي ذلك يقول بمناسبة وصول المنصور الموحدي الى اشبيلية في سنة ٥٩١هـ قبل توجهه لمحاربة القشتاليين وحلفائهم من دول اسبانيا المسيحية في موقعة الأرك ، ولما وصل المنصور الى اشبيلية نزل بظاهر بحيرة باب ـ جهور فخرج الملأ من اهل البلد اليه برسم السلام عليه .

(١٤٤) ابن صاحب الصلاة ، المن بالامامة ص٤٦٤ حيث يقول في معرض حديثه عن موضع قصور البحيرة المعروف عند الناس قديما بقلم فرعون ، واختط بحيرته منه في الجنان ـ المنسوب لابن مسلمة ، راجع ايضا ابن عذاري قسم ٣ ص٩٥ .

(١٤٥) الفتح بن خاقان قلائد العقيان ، ص٩

(١٤٦) المقري ، نفح الطيب ج٦ ص٩٠

(١٤٧) نفس المصدر ج٢ ص٢٠٨

(١٤٨) ابن سعيد المقري ، المغرب في حلى المغرب ، تحقيق د . شوقي ضيف ج١ ص٢٩٦ .

(١٤٩) ينتمي احمد بن باسة الى اسرة اندلسية متخصصة في فن البناء

وطلعت بباب جهور كالبدر المنير»[١٥٠] ثم سورها بأسوار مبنية من الجيار والرمل والحصى . وكان الخليفة أبو يعقوب يوسف قد عهد الى كل من القاضي أبي القاسم أحمد بن محمد الحوفي الاشبيلي (ت ٥٨٨ هـ) وأبي بكر محمد بن يحيى الحذاء إمام جامع اشبيلية (ت ٦٠٠ هـ) والموثق باختطاط ما يلزم لاقامة بساتين ملحقة بالقصور تغرس بأشجار الزيتون والاعناب والكمثرى والاجاص المسمى بالعيقر والازرة والتفاح ، فاختطا ما أمرهما به ، وكان الملتزم للحفر في غرس البحيرة المذكورة الشيخ أبو داود يلول بن جلدا سن مشرف اشبيلية وأعمالها تحت اشراف السيدين ابي العلاء ادريس الوزير وابنه يحيى[١٥١] .

ثم نظر الخليفة أبو يعقوب يوسف في مشكلة توصيل المياه الى قصوره بأشبيلية والبحيرة وعهد بذلك الى المهندس الحاج يعيش ، وكان خارج باب قرمونة أثر قديم يعد به العهد من بنيان جسر رومالي قديم علت عليه الارض ، وأصبح مجرد خيط رفيع من حجارة لم يكن معروفا الهدف منه . فأخذ الحاج يعيش المهندس يتتبعه ، وحفر حوله ، فاذا به جسر قديم للمياه يرجع تاريخه الى العصر الروماني سرب قد جلب فيه الماء قديما الى اشبيلية من عمل الاوائل الملوك من الروم الماضية والقرون الخالية[١٥٢] فما زال الحاج يعيش يتتبعه بالحفر حتى أوقعه الحفر في العين القديمة المسماة عند أهل اشبيلية بعين الغبار ، فتبين بعد فحصها أنها ليست عينا كما كان الظن ، وانما كانت قناة في الجسر الروماني فاستمر يعيش يواصل الحفر حتى اهتدى الى أصل الجسر قرب قلعة جابر[١٥٣] Alcala de guadaira فأصلحه المهندس الحاج يعيش وأجراه الى داخل اشبيلية حتى البحيرة ثم أمر الخليفة الموحدي باجرائه الى داخل اشبيلية والى قصور بني عباد لتعم الفائدة وينتفع الناس من مياهه في شربهم ومرافقهم ، كما أمر ببناء محبس للماء في حارة ميور[١٥٤] la calle Mayor وتقابلها اليوم حارة الماء el calle jondel agua

وما زالت بقية من هذا الجسر قائمة خارج باب قرمونة من اشبيلية ، وبعض عقوده في هذا القطاع من الآجر ، وبعضها الآخر . من الحجر .

٢ ـ أعمال الموحدين داخل قصور بني عباد بأشبيلية

من العسير استخلاص ما أقامه الموحدون في مجموعة الابنية التي تؤلف اليوم قصر اشبيلية فقد كان يتألف من قصور مختلفة في مركزين رئيسين : قصر الملك بدرو الذي أقامه في سنة ١٣٦٤ على أبنية اسلامية ، والقصر المسمى بالقصر القديم .

ولا نشك في أن الموحدين هدموا جانبا من قصور ابن عباد وأقاموا مكانها قاعات جديدة تتفق زخارفها وتتناسب تخطيطها مع الاسلوب الشائع في فنون الموحدين ، ويتميز بالجمع بين البساطة التي اتسمت بها عمائرهم في المغرب

(١٥٠) ابن صاحب الصلاة ، ص٤٦٧
(١٥١) ابن صاحب الصلاة ، ص٤٦٧
(١٥٢) نفس المصدر ، ص٤٦٨
(١٥٣) تقع قلعة جابر شرقي اشبيلية على مقربة من قرمونة واليها تنسب عامر بن خدوش القلعي الذي يقول :
ألا يا سقى الرحمن قلعة جابر فكم لي فيها من ليال زواهر
راجع ابن سعيد ، المغرب في حلى المغرب ، ج١ تحقيق د . شوقي ضيف ، القاهرة ١٩٥٣ ص٢٩١
(١٥٤) ابن صاحب الصلاة ، ص٤٦٩

والغلو في الحشد الزخرفي والميل الى التعقيد وهما خاصتان بارزتان في فنون الاندلس في عصري الخلافة والطوائف ، وقد شاع في فن الموحدين استخدام شبكات المعينات في المسطحات المراد زخرفتها كما هو الحال في صومعة جامع اشبيلية وفي بالكة بهو الجص بقصر اشبيلية . ولم يتبق من اضافات الموحدين في قصور بني عباد سوى البالكة المذكورة ، والبهو المصلب المجاور ، هذا الى جانب بهو العدل . وسنعود الى الحديث عنها عندما نتعرض لدراسة آثار هذه القصور وكان الخليفة أبو يعقوب يوسف قد أقام القصبة الداخلية والخارجية في سنة ٥٦٧ هـ (١١٧١ م) : أما الداخلية فتضم قصور بني عباد وما أضيف اليها من قصور الموحدين داخل نطاق المدينة[١٥٥] وكان المشروع يستهدف كذلك ضم بنيان المسجد الجامع بالقصبة ، وأما القصبة الخارجية فقد أقيمت خارج باب الكحل[١٥٦] وكانت تحيط بقصور السادة الامراء أخوة الخليفة وأبنائه . ويحدد ابن صاحب الصلاة امتداد أسوار القصبة الداخلية فيذكر أنها كانت تبدأ من رحبة ابن خلدون داخل اشبيلية ، وتضم جامع القصبة ودار الصناعة حتى الرجل السفلي المتصلة بباب الكحل[١٥٧] ولكن أعمال البناء في أسوار القصبة الداخلية لم تلبث أن توقفت بعد وفاة الخليفة[١٥٨] لأن أبا يوسف يعقوب المنصور ـ الخليفة الموحدي الجديد ـ أعرض عن بنيان هذا السور[١٥٩] وكان الموحدون قد هدموا أسوار قصور بني عباد واستخدموا أحجارها في بنيان أسس صومعة جامع اشبيلية وكانت من النوع العادي أو القديم المسمى بالطجون[١٦٠] وهي أحجار من نفس نوعية أحجار الركائز الباقية بجامع ابن عديس . ومن المعروف أن هذا المسجد أقيم بتلوء من أحجار السور الروماني كالشأن في سور قصر الامارة العبادي . وهكذا فقد أعاد ابن باسه استخدام أحجار سور القصر العبادي في بناء القسم الادنى من الصومعة بما فيه الاسس وما زالت كتابات بحملات بعد نقشا لاتينيا . والظاهر أن ابن باسه توفي بعد شروعه في بنيان القسم الادنى من الصومعة بالحجر ، متوقفا على أثر ذلك البنيان بالاحجار واستبدل بها البنيان بالاجر وتم ذلك على يد علي الغماري .

٣ ـ قصور السادة الموحدين :

يؤكد ابن صاحب الصلاة أن محمد بن المعلم العريف تولى الاشراف على مباني السيد أبي حفص أخي الخليفة أبي يعقوب يوسف ، التي ابتناها له على وادي اشبيلية خارج باب الكحل ، في موقع يمكن تحديده بين سور القصبة البرانية ودار الصناعة . ويعتقد الاستاذ خاليو جنثالث أن هذا الموضع هو نفس موضع القصر المسمى بسان تيلمو (١٦٨٢ ـ ١٧٣٣م) استنادا الى أنه كانت تقوم فيه منية في عصر الاسترداد[١٦١] .

---

(١٥٥) ابن أبي زرع ، الأنيس المطرب بروض القرطاس ص١٣٨

(١٥٦) ابن صاحب الصلاة ، المن بالامامة ص٢٣٣ ومن المعتقد انها كانت تقوم في نفس موضع قصر سان تيلمو San Telmo وحدائق ماريا لويسا المطلة على الوادي الكبير .

(١٥٧) نفس المصدر ، ص٤٨٠ .

(١٥٨) ذكر ابن صاحب الصلاة انها بنيت حتى نصّفها (المن بالامامة ، ص٢٣٩)

(١٥٩) ابن صاحب الصلاة ، نفس المصدر ص٤٨٢

(١٦٠) نفسه . ولعل الطجون تعريب من كلمة ، (Tajon) الاسبانية ومعناها كتلة من الحجر الجيري

Diccionario de la lengua espanola, publicado por la Real Academia Espanola, Madrid 1947.

161) Julio Gonzalez, Repartimiento de Sevilla t. I,p 493.

وهناك قصور أخرى كانت تقوم عند سقوط المدينة في أيدي القشتاليين بالقرب من الباب المسمى فيما بعد بباب الباركيتا la Barqueta فقد منح الملك الفونسو العاشر أخاه الأمير دون فادريكي Fadrique اقطاعا ضخما يقع بين دير سانتا كلارا والباب المذكور ، ويضم من بين محتوياته قصرا وبساتين ممتدة ، وفي هذا الاقطاع شيد الأمير برجا اتبع في بنائه الأسلوب القوطي ، مايزال قائما حتى اليوم ويحمل اسمه[١٦٢] ولكن لم يكد يمضي سنوات على ذلك حتى صادر الفونسو العاشر ممتلكات دون فادريكي بسبب خلاف وقع بينهما ، وقدم الملك قسما من هذه الممتلكات الى منظمة قلعة رباح الدينية في ١٨ مارس ١٢٧٣ ، في حين قدم سانشو الجر قسما آخر منها هبة الى طائفة الراهبات الكلاريات الفرنشكانيات في سنة ١٢٨٩ ، وفي هذا القسم أقيم الدير القائم في الوقت الحاضر . وقد أقامت منظمة قلعة رباح في البساتين المجاورة لباب الرجل كنيسة سان بنيتو San Benito ودورا لرئيس القساوسة وكان حي سانتا لوثيا يتميز بشوارعه الضيقة ومن بينها شارع الشمس وشارع الأفران ، ومبانيه التي كان يسكنها المدجنون في القرون الثلاثة التي أعقبت وفاة . فرناندو الثالث وفي وسط شارع الشمس كان يقوم البيت المسمى بيت الملك المسلم casa del reyunoro ويعتقد ثلستينو لوبث مرتينث بعد دراسة حول التفسيرات المختلفة لاسم هذا الملك أن المقصود بالملك المسلم هو ابن محفوظ صاحب لبلة والغرب[١٦٣] الذي نزل في هذا البيت أو القصر في سنة ٦٦٢هـ (١٢٦٢م)[١٦٤] . وقد يكون المقصود بالملك المسلم ملك يباشر بالفعل الحكم في اسبانيا الاسلامية ، ولعله السلطان الغالب بالله محمد بن الأحمر الذي قدم الى اشبيلية في سنة ٦٦٢هـ (١٢٦٣م) ليجدد معاهدة الصلح المعقودة بينه وبين الملك الفونسو العاشر ملك قشتالة ، وكان يصحبه صهراه الرئيسان أبو محمد وأبو اسحق ابنا اشقيلولة مع قوة غرناطية من خمسمائة فارس ، فخرج اليهم الملك الفونسو العاشر لتلقيهم ، ودعاهم لزيارته داخل المدينة ، فاستجاب ابن الأحمر ، ودخل اشبيلية مع صهريه وجماعة من فرسانه ، فنزلوا بالعبادية منها وهو زقاق ضيق من اشبيلية ، وفي الصباح الباكر أبلغ بأن القشتاليين سدوا الدروب الموصلة الى مكانه أثناء الليل بالخشب المسمرة تعويقا لسير الخيل ، فخشي على نفسه ، وشم رائحة الغدر به ، وبالزعيمين ابني اشقيلولة فأمر رجاله بكسر هذا الخشب وارتحل مع أصحابه مغادرا اشبيلية ، مغاضبا لالفونسو . ولم يقتنع باعتذار الفونسو الذي أقسم أنه لم يأمر بسد الدروب الا بقصد حمايته من اللصوص[١٦٥] .

وواضح من هذه الرواية أن البيت المسمى بيت الملك المسلم يمكن ان يقصد به القصر الذي نزله السلطان الغرناطي ، اذ أن ابن محفوظ صاحب لبلة كان قد أخرج اهل لبلة منها قبل أن يدخلها القشتاليون ، وصل مع قومه الى مراكش في خلافة المرتضى الموحدي .

واذا كان الاستاذ جيريرو لوبيو يعتقد أن زقاق العبادية هو القصر المبارك فهذا الاعتقاد فيما يبدو خاطيء ، لأن شارع الشمس كان يقع في أقصى الشمال الشرقي من اشبيلية قريبا من باب قرطبة أو بين هذا الباب وباب الفتح المجاور لباب

---

162) Elie Lambert, lart gothique a sevilla, .p. 160- Santiago Montot, Nueva de Sevilla, Marid, 1951 p. 126.

(١٦٣) ابن عذاري ، القسم الثالث ص٣٦

(١٦٤) Celestino lopez Martinez, Mudejares y moriscos.p. 19 وقد أيد سانتياغو مونتوتو Santiago Montoto هذا الرأي في كتابه عن شوارع اشبيلية santiago Montoto, las calles de sevilla, sevilla 1950- p.426

حيث يسمى هذا الملك باسم Abenmafor أي ابن محفوظ .

(١٦٥) ابن عذاري ، البيان المغرب ، القسم الثالث ص٣٧

قرمونة ، واذا كان قد سمي بالعبادية ، فلعل هذه التسمية ترجع الى الدار القديمة التي كان يسكنها في اشبيلية القاضي اسماعيل بن عباد .

رابعا - الآثار الباقية من قصور بني عباد والموحدين :

١ - آثار القصر المبارك وقصر الامارة العبادي والقصر الزاهي :

بعد أن نكب المرابطون آل عباد ، وأسروا عميدهم المعتمد ونفوه الى العدوة ومنها الى أغمات ، ووقع النهب في قصره(١٦٦) هبت على اشبيلية ريح عاتية من التدمير شملت قصوره التي كان قد ابتناها للهوه ومراحه . أما القصر الزاهي فقد رجحنا أنه كان مقاما في نفس الموضع الذي يقوم عليه اليوم برج الذهب ، والمنطقة المجاورة له من جهة القصر حتى برج الفضة ، وأما القصر الزاهر فلم يبق منه في عصر الموحدين الا آثار دارسة وجدران واهية ، فبناه المنصور الموحدي حصنا أسماه حصن الفرج ، كان يشتمل على قباب وقصور وأما القصر المعرس ومجلس التاج ، فقد ظل يحتفظ بعناصره الأولى في عصر المرابطين ، وكان يتردد عليه الأمير علي بن يوسف ، ولكنه تعرض بدوره للتدمير في موجة الاضطرابات التي واكبت نهاية العهد المرابطي في الأندلس ، ولم يبق من آثاره سوى البحيرة الكبرى الواقعة خارج باب جهور . وأما القصر المبارك وما كان يضمه من مجالس فخمة كالثريا والوحيد وقصر الإمارة ، فقد أبقى عليها المرابطون وظلت تحتفظ الى حد كبير بعناصرها الأولى طوال عهدهم وبداية عهد الموحدين .

وقد ظل القصر المبارك مقرا لضيوف دولة المرابطين والموحدين ، ونستدل ذلك على النصوص التاريخية التي زودنا بها كل من ابن صاحب الصلاة وابن عذاري ، وتشير هذه النصوص الى أنه بعد وفاة ابن مردنيش وغلبة الموحدين على مرسية بادر هلال بن مردنيش باظهار طاعته للخليفة الموحدي أبي يعقوب في اشبيلية ، فقدم مع آله وأصحابه ليعلن طاعته للخليفة ، فارسل الخليفة الى لقائه أخويه السيد أبا زكريا يحيى وأبا ابراهيم مع علية أبناء أشياخ الجماعة من الموحدين ، فتلقوه بالتكريم على أميال من اشبيلية ، وصحبوه اليها ، فدخل في صحبتهم الى القصبة العتيقة الى مجلس الخليفة رضي الله عنه(١٦٧) وذلك في أول رمضان سنة ٥٦٧هـ ولما تمت مبايعته للخليفة ، أنزله « في قصر(١٦٨) محمد بن عباد أمير اشبيلية الرفيع الشأن ، العظيم البنيان ، وأنزل أصحابه في الدور المتصلة به(١٦٩) وقد أعدت لهم الفرش والبسط والمطاعم والمكارم والمشارب والمآرب ، وأفهموا أنهم الأقارب والأصحاب(١٧٠) .

وفي العام التالي (في الثامن من ربيع الأول سنة ٥٦٨هـ) عاد الخليفة الموحدي من زيارته لمرسية ويصحبه جميع اولاد محمد بن مردنيش وعيالاتهم وعيال أبيهم واخوتهم فأنزلهم الخليفة اضيافا في قصر ابن عباد وفي الدور المتصلة به ، واشترى لهم دورا بإشبيلية من أربابها لسكناهم(١٧١) غير أن القصر المبارك لم يلبث ان هجر بعد أن ابتنى ابو يعقوب

(١٦٦) المقري ، ج٦ ص٢٠ . ويذكر عبدالواحد المراكشي ان البربر بعد دخولهم اشبيلية لم يتركوا لاحد من اهلها سبدا ولا لبدا ، « وانتهبت قصور المعتمد نهبا قبيحا » (المراكشي ، المعجب ، ص١٤٩) .
(١٦٧) ابن صاحب الصلاة ، ص٤٧٢ . ونستدل من النص المذكور ان الخليفة الموحدي اتخذ من قصر الامارة العبادي مقرا للحكم .
(١٦٨) المقصود به القصر المبارك بلا ريب
(١٦٩) والمقصود بهذه الدور بعض الملحقات الخاصة بهذا القصر
(١٧٠) ابن صاحب الصلاة ، ص٤٧٢ ، ٤٧٣ ابن عذاري ، ص٩٦
(١٧١) نفس المصدر ، ص٥١٦

يوسف قصور البحيرة ، والظاهر ان بعض جدران القصر تصدعت وسقطت ، واتفق ذلك مع شروع العريف احمد بن باسه في بناء صومعة جامع القصبة باشبيلية وحاجته الى كمية من الأحجار الضخمة ، فاستخدم في ذلك الاحجار المقتلعة من سور قصر ابن عباد ، وهكذا أخذ السور الخارجي للقصر المبارك وقصر الامارة العبادي يتهدم ويُعاد استخدام أحجاره في ابنية الموحدين الأخرى ، أما القصر نفسه بمجالسه وقاعاته فقد ظل يحتفظ بكيانه . ويذكر المراكشي أن القصر المبارك كان ما يزال قائما في عهده[١٧٢] ويؤدي وظيفته كمقر ضيافة للوافدين على اشبيلية من ضيوف الدولة الموحدية ، ففي سنة ٦٣٢هـ (١٢٣٤م) دخل الأمير أبو عبدالله محمد بن يوسف بن نصر مدينة اشبيلية بحيلة دبرها وقتل شيخها ابا مروان الباجي غدرا ، وأقام في القصبة شهرا (أي قصر الامارة) ولكن أهل أشبيلية أخرجوه منها وجددوا بيعتهم لأبي عبدالله محمد بن هود[١٧٣] .

فلما سقطت أشبيلية في أيدي القشتاليين في (٢٧ رمضان ٦٤٦هـ) ٢٢ من ديسمبر سنة ١٢٤٨م ، وأصبحت قاعدة ملوك قشتالة ، اتخذ هؤلاء قصر اشبيلية مقرا لهم ، وأصبح هذا القصر والمجموعة العبادية والموحدية مقر فرناندو الثالث والفونسو العاشر العالم وبدرو الأول القاسي ملوك قشتالة ، وشاركت اشبيلية شقيقتها طليطلة في شغل مكان الحاضرة الرئيسية لملوك قشتالة القدامى[١٧٤] ثم أقدم الفونسو العاشر العالم على احداث بعض التغييرات في قصور المسلمين فأسس قصرا على الطراز القوطي بقيت منه قاعة طويلة منخفضة تعلوها قبوات قوطية تعرف اليوم باسم حمامات ماريا دي باديا Banos, de Maria de padilla كما بقيت ثلاث قاعات كبيرة تغيرت معالمها في عهد شارلكان[١٧٥] ثم أقام الملك دون بدرو الأول الذي عرف بحبه للفنون الاسلامية وصداقته الحميمة بسلطان غرناطة ، الى الجنوب الغربي من قصر الموحدين الذي كان يشغل على وجه التقريب موضع بعض الدور المطلة على بهو البنود بالاضافة الى بهو العذل وقصر الجص وقاعة كراكول cuarto de caracal الدائرية[١٧٦] ، أقام قصرا جديدا أقرب ما يكون الى قصور بني نصر بغرناطة مستقلا في بنائه مواضع من القصور العبادية ومستعينا بعرفاء مدجنين من طليطلة واشبيلية وعرفاء مسلمين استقدمهم من مملكة بني الأحمر بغرناطة ، ومن المعروف ان القصور الاسلامية كانت تمتد حتى الموضع الذي تشغله دار التجارة مع الهند Casa de la contratacion de las Indias ويقع فيما بين مباني القصر الحالية والكاتدرالية ، وكانت تعرف في سنة ١٣٣٢م باسم القصر القديم[١٧٧] .

وبينما تولى الملك خوان الثاني ترميم القصور الاسلامية والمسيحية[١٧٨] أقام الملكان الكاثوليكيان قاعات ومصليات داخل نطاق القصر ، كما اجرى الملك شارلكان . اضافات جديدة وفقا لطراز عصر النهضة . كذلك أضاف

(١٧٢) ابن عبدالواحد المراكشي ، المعجب ص١٢٥ (يقول في معرض حديثه عن قيام المعتمد بحبس ابن عمار : وجعل في غرفة على باب قصر المعتمد المعروف بالقصر المبارك . وهو باق الى وقتنا هذا) .

(١٧٣) ابن عذاري ، قسم ٣ ، ص٣٢٦

174) Elie Lambert, Lart gothique a seville apres la reconquete Revue Archeologique, Paris 1932, p. 155.

175) Ibid, p. 161

176) Guerrero Lovillo, Guia seville, ed. Aries, Barcelona, 1952 P. 11. Lamperez (v.) Arquitectura civil espanola, de los siglos I al, Xvill Madrid, vol. I 1922, p. 599.

177) Torres Balbas, Ars Hispaniae, t. iv arte Almohade, Madrid 1949, p. 30.

(١٧٨) ارسل الملك دون خوان عددا من الرسائل اصدرها من شقوبية من بينها رسالة موجهة من هذه القرية في ٣ نوفمبر سنة ١٤٢٧ تتضمن اشارات هامة الى مجموعة من الفنانين ـ المدجنين الذين يعملون في ترميم قصر اشبيلية .

كل من فيليب الثالث والخامس اضافات جديدة[١٧٩] ولقد تعرض بعض هذه العمائر للحرق[١٨٠] والهدم والترميم كما حدث في عهد الملكة ايزابيل الثانية (١٨٥٤/١٨٥٧)[١٨١].

ومع كل ما سبق ذكره من اضافات وهدم وترميم فقد كان قسم من القصر المبارك ما يزال قائما في عهد بدرو الأول. صحيح ان الفونسو العاشر قد أسس قصره القوطي بالقرب من القصر المبارك أو داخل قسم منه وذلك حول البهو المعروف ببهو المصلب el patis del crucero كما أقام نفس الملك قاعته المعروفة بقاعة العدل في قطاع القصر الموحدي، ومن الجائز أنه هدم لهذه المنشآت التي أقامها قسما كبيرا من ـ القصر المبارك وقصر الامارة العبادي ومع ذلك فقد أبقى على قسم لا بأس به من القصر المبارك ولا نشك في أنه ساعد على اقامة المنشآت الجديدة تصدع المنشآت الاسلامية أو سقوط بعضها وتخرّبه في أعقاب الحصار الطويل (خلال ١٧ شهرا) الذي أحكمه القشتاليون حول اشبيلية وما تبع ذلك من قذف هذه المنشآت بالمجانيق[١٨٢] وقد عبر الشاعر الأشبيلي ابو موسى هارون بن هارون عن ذلك في قصيدته التي رثى بها اشبيلية ووصف ما نال أهلها من الشدة منها :

إنا الى الله قد حل المصاب وما … من حيلة في الذي أمضى وما حتما
في كل حين ترى صرعى مجدلة … وآخرين أسارى خطبهم عظما
وقد أحاطت بنا الأعداء فاغرة … أفواهها تبتغي أرواحنا طعما
عفت يد الشرك ما شاد الخلائف من … قصر ومن مصنع ضخم حكى ارما
من مبصر المنزل الأعلى بفضل وما … ما خط قط لنا أس ولا رسما
أين القباب التي كانت مجببة … فيها الملوك تفيض الجود والكرما[١٨٣]

ويعتقد الأستاذ جيريرو لوبيو في بحثه القيم عن القصر المبارك انه لم يندثر في جملة ما اندثر من أبنية الموحدين، ويعتقد أيضا أنه تبقى منه أثر هام لعله نفس مجلس الثريا استنادا الى بعض العناصر المعمارية التي تحتفظ بها قاعة السفراء بقصر اشبيلية الحالي وهي لا تختلف كثيرا من حيث كثافة زخارفها ودقة تنميقاتها وتنوعها او حتى من حيث التخطيط عن نظيرتها في قصر الحمراء بغرناطة اللهم الا في وجود العقد المفوخ ثلاثي الفتحات الذي يشبه نظيره في القاعات الملكية بقصبة مالقة من عصر الطوائف وكلاهما استوحى فكرة العقد ثلاثي الفتحات من المجلس الغني el salon rico بقصر الزهراء (انظر الشكل) ويؤكد الأستاذ جيريرو لوبيو ان قرطبة كانت مصدر الهام في لملوك الطوائف وان الهامها تجاوز اشكال العقود الى اسماء القصور، ويخرج من مناقشته الطويلة بنتيجة حاسمة ومقبولة وهي انه وصلت الينا من قصر المعتمد اجزاء رئيسية في اهم ابنيته داخل نطاق المجموعة المعمارية الكبرى التي يمثلها القصر الحالي، وأن هذه الأجزاء لا تعدو المجلس الرائع الذي اتخذه المعتمد داخل المبارك وسماه الثريا، ولكنها وصلت الينا في ثوب مخالف لما

---

179) Contreras, Estadis descriptivo de los monumentos arabes de Granada, sevilla Y cordoba, Madrid, 1885, p 100.

180) Guerrero Lovillo op. cit p. 11

181) Contreras, op. cit p. 115

(١٨٢) ابن عذاري، البيان المغرب، قسم ٣ ص٣٧٤.

(١٨٣) راجع القصيدة في البيان، ص٣٨٢ ـ ٣٨٤ ولاحظ ما ذكره الشاعر في الأبيات الواردة بالنص بشأن ما آلت اليه القصور العبادية والموحدية من مصير سيء وما اصابها من تدمير بحيث شوه معالمها واطاح بقبابها التي كانت تعلو على عمران اشبيلية مطلة على الوادي الكبير.

كانت عليه زمن المعتمد ، فقد تجردت من كسوتها الزخرفية القديمة ، وكسيت زخارف مغايرة الا ان جوهر الثريا مايزال واضحا من حيث التخطيط والعناصر المعمارية التي تنطبق على قاعة السفراء(١٨٤) .

واذا أحصينا البقايا الأخرى التي وصلت الينا من القصر المبارك نضيف الى ما سبق العقدين التوأمين المفوخين على شكل حدوة الفرس وهو النوع الشائع استخدامه في العصر الأموي وعصر الطوائف ، يفتحان في الجدار الخلفي من واجهة بهو الجص ونعتقد ان هذين العقدين يمثلان جانبا من القصر المبارك او الزاهي وان الموحدين اعادوا استخدامهما بعد ان كسوهما بزخارف جصية من طابع زخارف الموحدين . ويتوسط البهو المذكور حوض لعله كان قائما من عصر المعتمد على غرار الأحواض والبرك الصناعية في قصور الزهراء ، وقد تكون هي نفس البركة التي اشرنا آنفا انها اقيمت في القصر الزاهي ، وذكرنا أن تمثالا لفيل كان منصوبا على حافتها يمج الماء من فيه . وقد تكون هناك في مجموعة القصر الحالي بقايا اخرى من قصور المعتمد ما تزال دفينة في باطن قاعاته وابهائه ، أو طمست معالمها بكسوات زخرفية تغطي جدرانها ، ولكن الكشف عنها يحتاج الى دراسات اثرية وحفريات ، وهو امر يصعب تحقيقه لأن الأثار التي وصلت الينا من مجموعة القصر ، وان كانت غير متجانسة من حيث الأسلوب الفني والمعماري ، الا انها تؤلف مجموعة متكاملة يتعذر التضحية ببعضها في سبيل الكشف عن آثار غير مؤكد العثور عليها .

٢ ـ أثار قصور الموحدين داخل مجموعة القصور العبادية :

من العسير استخلاص ما أقامه الموحدون في مجموعة الأبنية التي تؤلف اليوم قصر اشبيلية فقد كان يتألف من مركزين رئيسيين : قصر الملك دون بدرو الذي اقامه في سنة ١٣٦٤م على ابنية اسلامية والقصر المسمى بالقصر القديم . والذي يهمنا دراسة آثار القصر الموحدي الذي اقامه ابو يوسف يعقوب على أنقاض احد قصور المعتمد بن عباد ، هذا القصر لم يتبق منه اليوم سوى قاعة الجص يتقدمها الفناء الصغير الذي يتخذ شكل مستطيل يقوم في احد جانبيه القصيرين صف من العقود يتألف من عقد كبير منكسر يتوسط من كل من جانبيه الأيمن والأيسر ثلاثة اقواس صغيرة تتكيء على أعمدة أعيد استخدامها من قصر المعتمد بن عباد ، ويؤلف حافات العقود السبعة خطوط متموجة . وبينما العقد الأوسط تغطيها شبكة من أشرطة منحنية متشابكة على شكل معينات ، في حين تمتد العقود الجانبية وتتقاطع منحرفة لتحدث معينات مخرمة .

ويقابل هذه البائكة في الجدار المقابل حوفة من ثلاثة عقود على شكل حدوة الفرس تتكيء على عمودين مركزين . كذلك تبقت من القصر الموحدي قبة ذات اثني عشر ضلعا متقاطعا فيما بينها في غرفة بالمنزل رقم ٣ من بهو البنود ، غير بعيد من بهو الجص ، وتشبه هذه القبة كثيرا من حيث التخطيط قبة المحراب بالمسجد الجامع بتلمسان(١٨٥) وهي قبة

---

(١٨٤) Jose Guerrero Lovillo, op. cit. p. 104 — 109.

وقد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] زمن السلطان [illegible] [illegible] [illegible] عصر المرابطين (راجع مقال Elsayed A. salem, Algunos espectos jel florecimiento economico de almiria islamica durante el periodo de los Taifas y de los Taifas y de los almoravides, Revista del Instit.to Egipcio de Madrid, vol xx, 1979. p. 17. note1.

يرجع تاريخ انشائها الى عصر المرابطين ، تقوم على اساس تقاطع ١٢ ضلعا دقيقا بارزا من الآجر ، ويشغل الفراغ المركزي الناشيء من تقاطع ضلوع القبة قبوة مقربصة ما تزال في المرحلة الأولى من مراحل تطور نظام المقربصات . ولكن هذا التشابه يقل عند مقارنتها بقبة المحراب بالمسجد الجامع برباط تازا التي ازدادت تنسيقا وتألقا لزخارفها الكثيفة وتوريقاتها المتطورة[١٨٦] ويميل الاستاذ توريس بلباس الى نسبتها - أي نسبة قبة القصر الأشبيلي - الى عصر المرابطين لتشابهها الكبير بقبة المحراب بجامع تلمسان ، مع الفارق في زخارف التوريق الكثيفة المخرمة التي تغمر قبة تلمسان[١٨٧] ولكنني أعتقد أنها موحدية وأن تاريخها يرجع الى بداية عهد الخليفة أبي يوسف يعقوب الموحدي ، لأن طابع المقربصات التي تشغل مركز القبة أقرب الى نفس طابع مقربصات ديرلاس أو بلجاس بيرغش .

٣ - آثار حصن الفرج :

تقع قرية سان خوان دي حصن الفرج **San Juan de Aznalfarache** الى الجنوب الغربي من ربض طريانة قبل اشبيلية ، وكانت بحصنها المنيع وموقعها الاستراتيجي الهام على قمة مرتفع مسطح تشكل الخط الدفاعي الامامي عن اشبيلية في عصر الموحدين والمركز الدفاعي الرئيسي عن منطقة الشرف . ونستدل من كتاب تقسيم اشبيلية **Repartiminto de sevilla** بعد أن استولت عليها قوات القشتاليين ، أنه لم تكن بهذا الحصن في عصر الموحدين حامية لها قيمتها بخلاف شلوقة **sanlucar** وطباطة **Tejoda** ولا نستبعد ان يكون هذا الحصن قد هجر وتعرض للتخريب بعد سقوط اشبيلية بدليل ان الملك وهبه في سنة ١٢٨٤م لمدينة اشبيلية ، وبفضل هذه الهبة تحول الحصن بالتدريج الى قرية تحمل اسم المنطقة الدينية العسكرية التي آل اليها وهي سان خوان ثم اسم الحصن هو حصن الفرج[١٨٨] .

ومن المعروف أن حصن الفرج كان من الحصانة بحيث لم تتمكن قوات القشتاليين اقتحامه بسهولة ، فقد اكتفى دون بلايو كوريا **Don Pelayo Correa** بالمرابطة بقواته أدنى الحصن دون أن تنال قواته منه شيئا[١٨٩] الى أن دخله في سنة ١٢٤٦ بعد مقاومة عنيفة . ويؤكد دي ثونيجا مؤرخ اشبيلية مناعة الحصن بقوله :

« ان أطلاله تشهد بمناعة قلعته ، وتقع في اعلى نشز مجاور للوادي وبه تنتهي المرتفعات الممتدة من سلاسل جبال سيراموريتا مشرفة على سهول طريانة »[١٩٠] .

(١٨٥) راجع التفاصيل في :

Henri Terrasse, l' art Hispano Mauresque , paris 1932, p. 235 Georges Marcais, l' architecture Musulmane d'Occident, paris 1954 p. 195.

مانويل جومث مورينو ، الفن الاسلامي في اسبانيا ، ترجمة د . احمد لطفي عبدالبديع ود . السيد عبدالعزيز سالم ، القاهرة ١٩٦٨ ص ٣٤٥ .

186) Henri Terrasse, la grand mosque de Taza, paris, 1943, p. 28 Georges Marcais, L' architecture musulmane d, Occident p. 268

187) Leopoldo Torres Balbas, Ars Hispaniae, arte almohade, Nazari Y mudejar, vol Tv Madrid, 1949, p. 31.

188) Julio Gonzalez, op. cit. t. I p. 497

189) Alfonsos, cronica General, pp. 750-751

190) Ortiz De zuniga, Anales eclesiasticas, t. I. p.11.

ولم يتبق اليوم من حصن الفرج الا آثار السور الذي كان يحيط بالقلعة ، اذ أن القرية الحالية هي مجموعة من الأبنية الحديثة . ومادة بنيان هذا السور من الملاط ، أما الأبراج ، وكلها رباعية الشكل فقد توزعت في ستارة السور على مسافات متقاربة ، وهي صماء حتى الارتفاع الذي نشاهده اليوم ، مما يجعلنا نميل الى الاعتقاد بأنها كانت تشتمل على غرف عليا في مستوى ممشى السور على غرار ابراج سور مقرانة باشبيلية .

وبخلاف ذلك لم يتبق أي أثر للقصر ولا لقبابه التي أبدع الشعراء في وصفها ، وحتى هذه الأسوار الباقية ، لا تحتفظ تماما بحالتها الأولى بعد أن تعرضت لأعمال الاصلاح والترميم عدة مرات .

***

مطالعات

كتاب المكافأة «لابن الداية» تأملات وقراءة نقدية

سليمان عبد العظيم العطار

نشرات الكتاب - ١ -

تم تحقيق هذا الكتاب مبكرا . وأول نسخة محققه تظهر عام ١٩١٤ . وقد قام بتحقيقها « أمين عبدالعزيز » . وقد صدر التحقيق بإهدائه الى « أحمد زكي باشا » كاتب أسرار مجلس النظار . وختم الاهداء مبتهلا بالدعاء « للأمير المحبوب خديو مصر المعظم عباس باشا حلمي الثاني » بسبب ما وضع فيه « أحمد زكي » من منصب رفيع فأعز بذلك دولة الآداب التي حباها أحمد زكي بالاحياء وغرر الأعمال .

وقد اختار المحقق أصلا لعمله نسخة وصلت اليه من أحد باعة الكتب بنابلس وكانت « مجلدة بقطع الربع في أحد عشر كراسة كتبت فيما يظن ما بين أواخر المائة الخامسة وأوائل السادسة لا تتعداهما . وقد تبين له « ذلك من صناعة الخط التي اعتادها خطاطو تلك العصور كاهمال الاعجام غالبا ، والترسم بالحركات فوق الحروف وأسفلها وعلامات الوقوف التي كانت مستعملة اذ ذاك ، ثم جنس الورق الذي يندر وجود كتاب به كتب بعد السادسة » .

وكما استنتج المحقق تاريخ نسخة مخطوطة نابلس من خطها ونوع ورقها يستنتج أيضا من تأنق الكاتب بتقويم سطورها واتقان الوراق لها أنها كتبت لذي عناية بالكتب او لخزانة عظيم من العظماء .

وحاول المحقق بعد ذلك أن يعتذر عن فشل مسعاه في الحصول على نسخة ثانية لتصحيح ما عساه يكون محرفا أو مصحفا ، وتصفح لذلك أكثر فهارس دور الكتب بالأستانة ودار الكتب الخديوية بمصر والمكتبة الأحمدية بحلب والمكتبة العمومية بدمشق فلم يجد للمخطوطة أثرا .

وما سبق يحتاج لوقفة قصيرة لتبين أمرين :

الأمر الأول : هو ما كان بين المشتغلين بصناعة

الأدب من تواد وتراحم وتقدير بناء فالكاتب يهدي عمله لمن هو له كفوا من شيوخ الأدب والمحققين . وكان ذلك هو الجو الذي يسود مصر وما حولها من بلدان تدور في فلكها الثقافي في النصف الأول من القرن العشرين حيث يقام مهرجان ضخم لتكريم مترجم الالياذة ومثله لتتويج أحمد شوقي أميرا للشعراء فضلا عما نراه من مقدمات هامة للكتب الأدبية ربما يكتبها قلم الخصم المتصف .

الأمر الثاني : ان فن التحقيق عمل علمي جاد له أصوله ، التي لا يجد الباحثون مصدرا للتعرف عليها سوى اقتحام عالم المخطوطات ، في محاولة لتحقيقها على غير هدى حتى يكتسبوا الخبرة اللازمة في المراحل الأخيرة من حياتهم ، فتتكرر نفس المحاولات الشاقة لاكتساب الخبرة نفسها التي كانت قد توصلت اليها الأجيال السابقة .

والمحقق هنا يعرض علينا بضعة من خبرته :

(أ) طبيعة الخط وعلاقته بالعصر .

(ب) طبيعة الورق وعلاقته بالعصر .

(جـ) طريقة الكتابة بين التأنق وعدمه مع وضوح العناية بالورق من عدمه يكشف بعض الغموض حول صاحب المخطوطة .

(د) ضرورة وجود نسخة أصل يرجع اليها في حالة وجود نسخ أخرى يرجع اليها ، أما اذا استحال وجود أكثر من نسخة ، فالنسخة الوحيدة هي الأصل لا جدال في ذلك .

(هـ) ضرورة عمل مقدمة تشير الى قضايا تحقيق الكتاب موضوع العمل التحقيقي .

(و) ضرورة التعريف بالكتاب وصاحبه ، بجانب ابراز اخبارهما في الكتب المختلفة ، وعما اذا كانت هناك نصوص من الكتاب المحقق قد وردت في كتب أخرى وتم الاستعانة بها في توثيق الكتاب .

●●●

ولما كان المحقق قد اشترى الكتاب من مصدر غير موثوق فيه ، فكان عليه أن يثبت نسبة الكتاب لصاحبه ، وقد فعل . كما قدم ترجمة وافية للمؤلف رجع فيها الى كل مظان وجود معلومات عنه .

ونحن فيما سبق لم نخرج عن قراءة الكتاب الى قضية التحقيق الا لمغزى يستدعيه للقارىء المحاولة الثانية لتحقيق الكتاب .

●●●

ظهرت في عام ١٩٤٠ نشرة جديدة محققة للكتاب نهض بها أستاذ الأجيال في مجال التحقيق والعلم بالتراث الأستاذ « محمود محمد شاكر » . وفي المقدمة لم يشر المحقق للمخطوطة أو المخطوطات التي استعان بها في تحقيق الكتاب بل لم يشر قط لأية مجهودات سبقته في التعامل مع هذا النص .

وأما ما أضافته هذه النشرة اذا تجاوزنا عن النقص المحدود فهو أن النص ورد مضبوطا بالشكل ما وسع المحقق ذلك وحيثما كان الضبط ضروريا بعكس النشرة الأولى التي ندر فيها الضبط بالشكل . وفضلا عن هذا التوسع في الضبط بالشكل حدث توسع في شرح المفردات الغريبة على قارىء هذا الزمان . كذلك بجانب اشتراك النشرتين الأولى والثانية في عمل فهرس للموضوعات أضافت النشرة الأخيرة فهرسا بالأعلام والأماكن .

ولكننا يمكننا القطع بأنه استعان بمخطوطة المحقق الأول إن لم يستعن بنصه المنشور نفسه ، وذلك لوجود جزء ساقط في الخبر الأول من الفصل الثالث للكتاب ، في نشرة المحقق الأول وهذه النشرة ، ولا يعقل أن يسقط من مخطوطتين مختلفتين نفس السطور وبنفس الموضع . كذلك يتردد في النشرتين كلمات ناقصة أثبتها المحققان تتطابق في العملين .

●●●

وتظهر النشرة الثالثة في عام ١٩٤١ على يدي « أحمد أمين » و « علي الجارم » ، وهما استاذان جليلان لهما فضلهما على العربية وأدبها . وكانت هذه النشرة ذات اعداد خاص لطلاب السنة التوجيهية بالمدارس الثانوية . وقد أنها مقدمتها بالآتي :

« وكان الكتاب ـ مع الأسف ـ قد وصل الينا مملوءا بالتحريف والأخطاء فبذل بعض من تقدمونا الجهد في تصحيح بعضها ، وبذلنا نحن جهدنا في تصحيح بعضها ، وأعنا القارىء بتفسير غامضه والتعريف برجاله ، والله المسئول أن ينفع به » وهذه العبارة تشير الى ما في عملها من اضافة ومن نقص .

أما النقص فتنبه من اشارتها الى ما سبقها من نشرات الكتاب كما تشير ضمنا الى اطلاعها على مخطوطة واحدة ترجح أيضا أنها نفس المخطوطة التي لجأ اليها السابقون . وهذه الاشارة تفيد استفادتها من سابقها دون ذكر لأسمائهم أو شكر على السبق والاستفادة منه أو نقد يبرر اعادة التحقيق .

وبالفعل لن نجد أي جديد كما لم نجد أية تحريفات أو تصحيحات فأول نشرة قد قدمت الكتاب في أفضل صورة ممكنة ، وهي صورة جديرة بالاعجاب ليس بها خطأ وانما بها التزام بأصول التحقيق ما لم تلتزمه النشرتان الثانية والثالثة . وهذا الأمر مؤشر لانفصال الأجيال وتنافر المتعاصرين ما لم يكن موجودا في أوائل القرن . وهذا المؤشر بداية متواضعة لضرب قيمة تراكم الخبرة ، الأمر الذي نما وترعرع وصار بفضل بيروت عملا من أعمال السطو أو الارتجال ونشر الكتب دون اشارة لمخطوطة أو محقق أو تراث سابق في مجال نشر هذا العمل أو ذاك ، وللأسف وصل هذا السلوك أخيرا لبعض الأفراد في القاهرة . ولحسن الحظ بل لأصالة القاهرة لم يتجاوز الأمر من مثل هذا السلوك الا قلة قليلة . وأنا في ذلك لا أحمل الأستاذين الجليلين الراحلين أو غيرهما مسئولية ما يحدث اليوم وانما أرصد ظواهر ارتبطت بتراثي لهذا الكتاب كان حظها أن ترصد في عمل لهما .

وهذا العمل (الذي ـ كسابقه ـ لم يشر قط للمخطوطة التي تم الاعتماد عليها كما لم يشر صراحة لأصحاب الجهد السابق ومدى تقصيرهم وتوفيقهم) قد استوفى بعض النقص فيما سبق واستغنى عن بعض الكمال فلم يقدم من الفهارس سوى فهرس الموضوعات وأسقط فهارس الأعلام والأماكن ، إلا أنه ، ـ مع ذلك ـ فقد قدم ترجمة للأعلام وتوضيحا للأماكن التي اسقط فهارسها ، ما لم نجده في العملين السابقين . وفوق ذلك فقد استعان بسيرة أحمد بن طولون التي أشارت بل لعلها نقلت بعض نصوص كتاب المكافأة . ففي ص ١٢ يرد في النص « . . فما سرت مرحلة حتى لحق به . . » وفي الهامش ٢ يعلق على كلمة مرحلة : « في الأصل : رحلة ويصعب ترجيحها ، وفي سيرة ابن طولون للبلوي : فما سرت الا مرحلة . . » ومهما كان الأمر فان الرجلين يلجآن الى كتب العصر وأخباره ليتحققا من الأمر في كل ما يحتاج لتعليق أو تفسير أو شرح . ومن الجدير بالذكر أن نشرة محمود شاكر ص ٧ قدمت نفس العبارة دون تعليق وكأنها في الأصل : مرحلة ويتفق ذلك أن الخلاف لا يطرد بعد ذلك ، وظني أنه رآها في الأصل : رحلة فلم يستطع توجيهها بسهولة فعد لها ظنا منه بأنها خلل من الناسخ ولكن النشرة الأولى تضع النشرتين التاليتين في حرج حقيقي حيث ترد بها العبارة مع استخدام لفظة « رحلة » دون « مرحلة » ويفسر المحقق في هامشه ص ٨ الأمر قائلا : الرحلة : المرحلة الواحدة ، كذا وجدتها في الأصل بفتح الراء وفي القاموس : الرحلة بالضم والكسر أو بالكسر الارتحال وبالضم الوجه الذي تقصده والسفرة الواحدة » وهكذا ندرك أهمية النشرة الأولى ودقتها . وسنعود للأمر نفسه بعد .

وقبل الانتهاء من الحديث عن النشرة الثالثة يحسن الاشارة الى أمرين :

أولا : أن النقص في الخبر الأول من الفصل الثالث الذي أشرنا اليه من قبل قد تم استيفاؤه تخمينا واستقام السياق بذلك .

ثانيا : أن طبيعة تقديم هذه النشرة لطلاب التوجيهية بالمدارس الثانوية الزمت المحققين بحذف وقع ص ١٢٤ ، ١٢٨ وذلك لبعض العبارات من خبرين من أخبار الكتاب ظنا بمساسها بالحياء العام . وتلك نقطة ربما تخرج عن موضوعنا من ناحية وهي أدخل اليه من ناحية أخرى .

ان معاملة الأبناء بوضع عصابة على أعينهم تجعلهم يرون ما نحب ونحجب عنهم ما نكره شكل من أشكال تصرف النعامة تدفن رأسها حتى تختفي من أعدائها . ان حذف أي قدر من النص يشوهه ويطرح التساؤلات الساخرة ويطلق الخيال فيما يخدش حياء الأبناء أنفسهم . ومثل هذه الأمور تعد بالغة الدقة وكان ينبغي الاستفادة من مثل هذه المداخل اللبقة الأخلاقية لشرح ما تعجز عن شرحه لو هجمنا اليه مبادرة وابتداء . وعموما يفضل حذف نص بتمامه من حذف أجزاء منه .

مؤلف الكتاب - ٢ -

سبقنا الى الحديث عن نسخ الكتاب ونشراته لمساسها بقضايا عامة تتجاوز كتابنا الى غيره . ويطرح ما أثير سؤالين لمن الكتاب ؟ وما أهميته ؟

صاحب الكتاب هو أبو جعفر أحمد بن يوسف بن ابراهيم المصري عاش قرنا من الزمان من ٢٤٠ الى ٣٤٠هـ ، وقد ولد في مصر ، وعاصر أحداثها الى ولاية خمارويه في العصر الطولوني ، فهو مصري المولد ، مصري النشأة ، مصري التربية ، تدل على ذلك روايته في كتابه « المكافأة » ، فانه لم يرو عن غير المصريين ولم يحدث إلا عن أخبارهم ، أما أخباره الأخرى عن بغداد ، فهي مما رواه عن أبيه يوسف بن ابراهيم ، الذي كانت أمه داية ومربية لابراهيم بن المهدي أخي هارون الرشيد ، فنشأ معه حتى صار كاتبه . وهاجر يوسف هذا الى مصر حوالي ٢٣٠هـ وعاش فيها وتزوج - فيما يرجح الأستاذ محمود شاكر - بمصر ثم أنجب ابنه أحمد بمصر ، وقد استقر به المقام في مصر ، حتى مات عام ٢٦٠هـ . وقد أطلق عليه المصريون لقب « يوسف بن ابراهيم المصري » ومن الواضح أننا لا نعرف أصله . والسبب في ذلك فيما أرى هو وضاعة شأنه فنحن لا نعرف شيئا عن أبيه سوى اسم ابراهيم ، وأمه ظئر (مربية) ابراهيم بن المهدي ، فهو في الحقيقة الى أمه ينتسب . وانتقل نسبه الأموي الى ابنه أحمد ، الذي أطلق عليه ابن الداية . وسبب اختياره لمصر غامض ، ولا أظنه الا أصله المصري فلا يعدم أن تكون أمه جارية مصرية ، مربية لابن المهدي ولعلها تزوجت عولي مصري ، فأنجبت يوسف بن ابراهيم ، وهذا هو المبرر الوحيد لاطلاق لقب المصري عليه بمجرد وصوله الى مصر فلو كان له موطن غير مصر ما قبل اللقب المصري الا ملحقا بلقبه المنسوب الى موطنه . والاحتمال الآخر - ونحن لدينا عنه أخبار قليلة - أنه حمل لقب المصري قبل قدومه الى مصر نسبة الى موطنه مصر . وهذا الاحتمال هو الأجدر بالتصديق . ولعل زوجته قد اشتغلت بمهنة أمه ، فأطلق على ابنه لقب ابن الداية . وهذا كله مع كل الأخبار التي يمكن أن نستقيها من كتاب المكافأة تؤكد مصرية الأب يوسف بن ابراهيم . فالخبر الخامس عن عمه اسحق بن ابراهيم ، وهو خبر يتعلق بمصر ، فعمه فيما يبدو يعيش في مصر دون اشارة الى موطن آخر . كذلك أسرته عريقة في مصر بدليل وجود نساء عجائز بها ، فهو يقول في الخبر الثالث والعشرين من كتاب المكافأة : « وكانت تنتاب عجائزنا

عجوز جميلة المذهب . . . الخ » . وصاحب الكتاب يتحدث بلغة أهل عصرنا هذا في مصر ببساطة المواطن المصري العريق في مصر ، ففي الحكاية الحادية عشرة يفتتحها بهذه اللهجة المصرية : « ونزل في حارتنا غلام أمرد . . . الخ » . وأخيرا نشير في هذا الى احتمال سبق أن طرحناه عن امتهان أمه لأعمال الداية أنه يحكي خبرا على لسان أم آسية قابلة أولاد خارويه (خبر ٦٢) كما يحكي خبرا آخر على لسان نمت مولاة أحمد بن طولون (خبر ٤٣) وفي خبر ثالث يعلن عن زواج أبيه من غير أمه لامرأة اسمها ميمونة ابنة داية البطل مزاحم بن خاقان مما سنشير اليه بعد (الخبر ٦٤) ، فهو على صلة بالقابلات عن طريق أمه أو جدته بشكل أو بآخر . ولهذا ولعدم انتسابه للعرب ولمعيشته في مصر وانتمائه اليها ، وهي اقليم بعيد عن بغداد ، لم يعن أحد بتسجيل نسبه ، أو الاحتفال به أو بابنه ، وهذا شأن التاريخ القديم يهتم بالملوك ، وبذوي الأنساب الرفيعة ، بشرط أن يكون هؤلاء في عاصمة الدولة . كذلك سحب التاريخ القديم ممن غضب عليهم حق الوجود في صفحاته في أحيان كثيرة . ويوسف بن ابراهيم هذا ألف كتابا في الطبيخ ، مما يدعم ارتباطه بالنساء المربيات الخادمات في القصور ، واستفادته من خبرتهن في تأليف مثل ذلك الكتاب ، ولا سيما أنه ابن داية فضلا عن زواجه من ابنة داية تعرف بميمونة كما سبق لنا القول ، وهي مولاة أم محمد بنت الرشيد ، وقد ربت تلك المرأة أبا الفوارس مزاحم بن خاقان ، الذي ولي مصر عام ٢٥٤هـ ، وقد كان بيت والد مزاحم بن خاقان في نفس حارة بيت ابراهيم ، والد يوسف المصري هذا . من ثم فإن فقد يوسف النسب الرفيع ، فقد اتصلت أسبابه ببيت الخلافة عن طريق النساء ، في شخص أم يوسف ظئر ابراهيم المهدي ، أو أم زوجته ظئر أم محمد بنت الرشيد ، وظئر مزاحم بن خاقان (الخبر ٦٤) .

●●●

ومن ذلك كله نعرف أن أحمد بن يوسف بن ابراهيم عاش في مصر عمره كله ، لم يتصل أمره بغير أهلها ، الا عبر روايات أبيه الذي تنقل بين مصر والعراق والشام ، وان فهمنا من سياق حكايات المكافأة أن الأسرة استقرت في مصر طوال الوقت منذ هجرة الأب اليها في حدود عام ٢٣٠هـ . ومن الأب أخذ الابن فن الحياة ، فالأب التفت الى ضياعه وأمواله ينميها ، كما استن السلوك المستقيم ، وتفقه في العلم والأدب والكتابة لينال مكانة اجتماعية مرموقة ، دون مطمح للتعيش بذلك أو نيل المناصب . وعاش على حرف يحاول أن ينجو بسفينة حياته من الغرق في بحر الفوضى في العصر العباسي الثاني ، حيث كثر تغير الولاة وتبدل الجُباة ، وشاع التمرد ، كما شاع قطع الطريق . ويختط الابن نفس الخط دون تعديل ، وان كان يبدو من الأخبار أنه أكثر توفيقا من أبيه .

وكل ما لدينا من أنباء عن حياة الكاتب أحمد بن يوسف لا تعني شيئا بجوار تجسيم تلك الحياة في كتابه المكافأة .

لقد حاولنا أن نترجم لحياة المؤلف فلم نفلح في خلق صورة كتلك التي يطالعها القارىء في كتاب الرجل . ولكننا آثرنا تقديم بعض المعلومات التي تفيد في تحديد المسائل الآتية تحديدا دقيقا :

١ ـ أننا أمام كتاب يعالج قرنا من الزمان شهد استقلال مصر وتشكيل دولة الطولونيين فيها ثم اتساع هذه الدولة ، كما تشهد أيضا سقوط تلك الدولة ، وانهيارها ، وكما أخذ أحمد بن طولون بسيفه أتباع العباسيين ، أخذ العباسيون أسرته وأتباعه بالسيف ، وبين المتذبحين جرت مذابح ومذابح ، وقامت أمجاد وأعياد ، على أشلاء فلاحي الأرض في مصر ، بل وعلى أشلاء متضمني الضياع المسئولين عن ادارتها وجبايتها .

٢ ـ أن مؤلف الكتاب اتصلت أسبابه بالأعيان

والفضلاء عن طريقين أحدهما ورثه عن أبيه ، وهو النساء الخادمات في القصور المتصلات بأعلى رجال الدولة ، وأما الطريق الثاني فهو طريق الفضل والعطاء والعلم . والطريقان معا حفظا عليه روحه وماله .

٣ - أن نسب المؤلف وحذره من الحكام ألصقه بعامة الناس وأدخله بيوت المستورين بالاحسان . والمستورون هم الفقراء تمنعهم عزة النفس أن يتكففوا الناس إلحافا . وعلمه وفضله واتساع ثرائه ألصقه بالطبقة المتوسطة من الوجهاء والتجار وجعله كفو الوزراء ، والعمال ، فكان له من التوفيق في كتابه ما تجاوز حدود العصر .

والآن حان لنا أن نتكلم عن كتاب المكافأة لنعرف مدى أهميته ، وذلك بعد حديثنا عن نشرائه ومؤلفه .

المكافأة بين الفكرة وطرحها - ٣ -

يقدم الكتاب في شكل رسالة من صديق الى صديقه ، وإن كنا لا نتبين من الصديق الذي كتبت اليه الرسالة . والرسالة تتضمن مقدمة وثلاثة أقسام : تبدأ المقدمة هكذا « إن أشد على الممتحن من محنته ، عدوله في سعيه عن مصلحته ، وتنكبه الصواب في بغيته . ولكل وجهة من الجدوى مأل تستنزل به عوائدها ، ويقرب معه ما استصعب منها ، يستثيره حسن الروية ، (ويهدي اليه) صالح التوفيق » وهذه العبارة المركزة تكشف مبدئيا عن خصيصة أسلوبية في الكتاب كله : وهي تضييق الخناق على الدلالات الواسعة بأبنية دالة شديدة الضيق ، لا تدرك دلالاتها الا للمتأمل في هدوء ، فمثلا الجملتان « عدوله في سعيه عن مصلحته ، وتنكبه الصواب في بغيته » توهم بشيء من التزاوج والترادف كما نجد عند الجاحظ وكما لاحظ محمد كامل حسين . والحقيقة غير ذلك فالجملتان بالفعل متساويتان ايقاعيا ومع ذلك فالجملة الأولى تفيد الانحراف في السعي عن اتخاذ اجراءات تحقق المصلحة لمن يسعى . والثانية تفيد : الخطأ في تحديد الهدف . فهناك اذن لمن يصاب بكارثة ما ، ما هو أعظم ضررا من كل كارثة ويتمثل ذلك في أمرين احدهما الخلل في السلوك الصحيح والثاني : عدم تحديد الهدف .

وإذا نظرنا في بقية العبارة ، رأيناه يضيف إلى الحقيقة السابقة أمرا جديدا هاما : إن كل هدف مفيد له مدخل يحطم كل العقبات اليه ، وهذا المدخل لا يتحقق الا بالروية وحسن التوفيق في معالجة الأمور . فالكاتب بهذا يثير قضية خطيرة أثارها ميكافيللي بعده بقرون طوال . وإن كاتبنا كما سندرك بعد يعالج الشق الذي لم يعالجه ميكافيللي في كتابه الأمير . إن ميكافيللي يطرح أساليب تحقيق الهدف السياسي للحاكم ، وابن الداية هنا يطرح أساليب تحقيق هدف الوجود في مواجهة الحاكم ، وقضايا التعامل الاجتماعي للمحكوم . وهذا أمر جليل يستثير فينا قدرا أكبر من الاحتفال بالكتاب وتلقيه في تأمل عميق .

من ثم نمضي مع المقدمة القصيرة الموجزة في فقرتها التالية : « وقد رأيتك لا تزيد من رغبت اليه - فيما تحدوه على برك وتحثه لما أغفل من أمرك - على نصّ مكارم من سلف . وترى أنه يهش الى مساجلتهم ، فلا تبلغ في هذا أكثر من إحراز الفضيلة للمرغوب اليه ، ولا توجد في الراغب فضيلة تحثه على شفيع قصده . ولو عدلت عن مكارم من رغب اليه ، الى حسن مكافأة من أنعم عليه ، لكانت لك ذرائع يمت بها الراغب ، توجد المرغوب اليه سبيلا الى الانعام ، وتفسح أمله في مواترة الاحسان . ولم يؤت الجود من مأتى هو أغمض من مغادرة حسن المكافأة ، ولو أنعمت النظر فيها لوجدتها أقوى الأسباب في منع القاصد ، وحيرة الطالب ، ولو كانت توجد مع كل فعل استحقها ، لآثر الناس قاصديهم على أنفسهم ، وجروا على السنن المأثورة

عنهم . » وفي هذا النص ينقسم الناس في نظرنا إلى قسمين : قسم راغب وقسم مرغوب إليه . والراغب طالب شيء . والمرغوب اليه قاصد احسان في الاداء بعطاء الراغب ، وبالبعد قليلا عن مصطلحات الكاتب المكثفة (مثل تعبيره : القاصد يريد الشاكر لما هو فيه أو لما أخذ بالقصد الى مكافأة من احتاج لما عنده أو من سبق وأسدى اليه يدا) فإننا نجده يقدم الى صديقه الذي يكتب رسالته اليه شيئا من اللوم الخفي غير المباشر ، لأن هذا الصديق تصنيفا للناس - وهو في الحقيقة تصنيف يوافق عليه عصر المؤلف ولعله أيضا تصنيف كل العصور بما فيه عصرنا - على أساس أنهم آخذ ومعط ، والآخذ لا ينظر اليه قط ، بل ان كل التراث يحتفل بالمعطي دون الآخذ ، كأن هذا التصنيف تقسيم حاسم وجامد وثابت للناس . وأصبحت كل الفضائل تسند لمن أعطى دون غيره .

والكاتب يرفض هذا التصنيف البائس لأنه يهمل حقيقة معروفة : هي أن الآخذ لابد أن يعطي ، وأن المعطي لابد أن يأخذ . . وأننا ينبغي أن نحمد للآخذ عطاءه المنتظر ، وأن لا نبالغ في شأن المعطي ، لأنه آخذ بالضرورة . ومادام الأمر كذلك ، فالكارثة التي وقع فيها الصديق الموجهة اليه الرسالة ، والتي نقع فيها جميعا ، وهو عدم وعينا بذلك فنحتفل بقيمة ضارة ، ونهمل القيمة الحقيقية التي يفرضها الواقع ، ومن ثم فنحن دائما على المستوى التعليمي ، وعبر وسائل نشر الثقافة ، نمجد المعطي ، ونذكر أمثلة من السلف كنماذج للعطاء ، ينبغي أن تحتذيها الأجيال ، ونهمل شأن الآخذ حال تحوله الى معط . وبهذا ننشر فضلا ناقصا وقيمة لا تشجع على خير ، فاذا حفزنا من يعطي على استمرار العطاء دون مقابل ، لضاع الجود ، ولكان العطاء سببا في بأس صاحبه وضيقه به . اذن القيمة الحقيقية التي أهملناها هي أن العطاء فعل ضروري للآخذ ، وأن من أعطى اليوم أخذ غدا ، ومن أخذ الآن أعطى فيما هو قادم من الزمان ، فالحياة سلسلة من الأخذ والعطاء لا تنفصل . ومن هذا الوعي نشتق القيمة الحقيقية وهي : حض الآخذ على العطاء وعلى مكافأة المعطي وحفز المعطي على العطاء بمكافأته بالعطاء حين يحتاج ، أو يقع في شدة . ويصبح الجود الحقيقي هو مكافأة من أعطى فيتواتر عطاؤه ويستمر ، وتكريم من أخذ بانتظار عطائه ، كتمام للجود الذي بدأ يوم ان أخذ .

وبهذا يتم الوعي بحقيقة أعمق ، تدعم القيمة السابقة ، هي أن الناس متساوون ، وإن علا بعضهم فوق بعض فلعلة طارئة من منصب أو مال ، وهذا العلو خدعة ، لأنه صفة المنصب أو المال ، وليس صفة أصيلة في الانسان . ولذا فمن خلال قيمة الجود بمفهومها الجديد الذي يطرحه الكاتب تبرز قيمة المساواة لتسقط من وعينا أي وضع طبقي نكتسبه . ويصبح أمرا منطقيا أن يعمد الكاتب الى تأكيدها في أول صفحات كتابه في « الخبر القصصي رقم ١ » في حوار بين رجل السلطة وبين أحد عملائه الصغار بعدما أمر رجل السلطة صاحب الديوان بقطع يد العميل أمامه فقال العميل :

- استبقني أصلح الله الأمير .

فقال صاحب الديوان :

- وما يكون من مثلك ؟!

فقال العميل :

- ان لم يقدر في الزمان رفعي الى منزلتك ، فلا تأمنه على حطك الى منزلتي ، فيكون مني ما تحمده .

فقال صاحب الديوان :

- أطلقوه فنبه عظيم .

تلك هي قيمة المساواة . أما القيمة الأخرى فهي المفهوم الاجتماعي للأخذ والعطاء ، فلا ينبغي أن ننظر الى من أعطانا متصورين أنه الوحيد الذي يستحق

المكافأة على عطائه . ان الآخذ يوفي دين المعطي اذا حاكاه في العطاء ، وسداد الدين الى أي فرد في المجتمع ، لأن سلسلة الأخذ والعطاء هكذا ستنتشر في دائرة تتسع لتعم الجميع . ونستطيع بسرعة الوصول الى هذا العمق الاجتماعي لمفهوم الجود (الأخذ والعطاء) عند كاتبنا من الخبرين القصصين رقم ٢ ، ٣ . ففي الخبر رقم ٢ فرر صاحب الخراج / معاقبة / أحد المتأخرين من المتضمنين (ملتزمي سداد الخراج) فسدد عنه الدين أحد الموجودين عمن لا يعرفه وبعد ما سدد عنه الدين التفت الى جار له وسأله :

ـ تعرف هذا الرجل ؟

فقال :

ـ نعم ، ومن العجب ألا تعرفه .

فقال :

ـ يا أخي ـ أمر في رجل (يريد : أمر بمعاقبته) ، يجري مجرانا في معاشنا بما لم أطق والله احتماله ، وعندي ضعف ما طولب به ، وكانت صيانته (من الضرر) أحب الي مما حويته (أمتلكه) . فاذا لقيته ، فعرفه أني أورد المال عنه ، لئلا يورد المال مضعفا .

وفي الخبر رقم ٣ ينقذ أحدهم أعرابيا من قطاع طريق وقد حاولوا سلبه فيسأل الأعرابي الرجل وقد عجز عن مكافأته : كيف يرد على هذا المعروف ؟ فأجابه :

ـ اذا رأيت رجلا أحاطت به خيل (تريد) سلبه فلذبها عنه ، فقد كافأت عارفتي (أي معروفي) .

فمن أنقذه أحد الناس من الغرق عليه أن ينقذ أول غريق يقابله ليرد جميل من أنقذه . فمفهوم حسن المكافأة اذن له عمق اجتماعي يتمثل في المساواة بين الآخذ والمعطي ، وفي أن حق المعطي لدى الآخذ يمكن سداده لأي فرد يحتاج العطاء .

وبربط أول المقدمة بآخرها نستطيع أن نطرح قصتها ، ونحن في ذلك نستعين بمنهج كل الكتب العربية النظيرة ، ونخص بالذكر رسالة طوق الحمامة لابن حزم . ان هناك صديقا لابن الداية كتب اليه يسأله حلا لمشكلة أو محنة امتحن بها . فيقول له « ان أشد على الممتحن من محنته ، عدوله في سعيه عن مصلحته ، وتنكبه الصواب في بغيته . وهذه العبارة المكثفة تطرح فكرا راقيا للكاتب ، وهو فكر تحليلي موضوعي فأمام ما تطرحه علينا الحياة من امتحان ينبغي أمران :

١ ـ أن يكون سعينا لتحقيق مصلحتنا لا ينحرف عن ذلك .

٢ ـ أن يكون هذا السعي مسبوقا بتحديد الهدف (أو البغية) تحديدا يتسم بالصواب .

والمحنة الحقيقية هي أن يكون سعينا في غير مصلحتنا وتحديدنا للهدف متنكبا عن الصواب . وهذا لوم خفي للصديق يتهمه بالسعي في غير مصلحته ، والخطأ في تحديد الهدف . ولأول وهلة نحن أمام مفهوم للسلوك الاجتماعي يقوم على فكرة الخطأ والصواب ويطرح أسلوبا عمليا في الحياة الاجتماعية يرسم خطوات السلوك من سعي لمصلحة وتحديد لهدف .

وتسير المقدمة في هذا الطريق « ولكل وجهة من الجدوى مأتى تستنزل به عوائدها ، ويقرب معه ما استصعب منها ، يستثيره حسن الروية ، (ويهدي اليه) صالح التوفيق » فما دام من الضروري تحديد الهدف فلكل هدف مدخل خاص به يظهر كل الصعاب اليه . ولا نكتشف ذلك المدخل الا بالروية ، وسليم التوفيق بين الأمور .

ولكن ما هي محنة الصديق أو مشكلته التي حدت بابن الداية الى ما سبق ؟ يأتي بعد ذلك في المقدمة « وقد رأيتك لا تزيد من رغبت اليه ـ فيما تحدوه على برك ، وتحثه على ما غفل من أمرك ـ على نص مكارم من سلف . وترى أنه يهش الى مساجلتهم فلا تبلغ في هذا أكثر من احراز الفضيلة للمرغوب اليه ، ولا توجد

للراغب فضيلة تحثه على تشفيع قصده « ان الصديق يحاول دائما أن يوقظ فيمن رغب الى عطائه كل سبيل تدفع هذا المعطي الى استمرار تقديم العطاء اليه ، دون أن يتيح له فرصة بأن يتساه أو يغفل عن بره . وأسلوب الصديق في جلب العطاء هو ذكر مكارم القدماء السالفين لاستنهاض المعطي على منافستهم في المكارم .

وباستمرار هذا السلوك يكتشف الصديق أن كل الفضائل قد نالها المعطي ، وأن التراث بمناقبه ومآثره ينسب اليه كل فضيلة ، أما الآخذ (أو الراغب في نيل العطاء) فلا سبيل الى الفضائل أمامه بل سلب من كل فضل نسب الى المعطي . وهذا يعني أن الصديق يعاني وضعا يسلبه من كل فضيلة ، لأنه آخذ من عطاء غيره ، راغب في ذلك العطاء ، مستمر في تمجيد كل معط سلف ، حثا لمن يعطيه على استمرار العطاء ، حتى أحس بجفوة المعطي واغفاله لما صار عليه من سعة عطائه ، بجانب فقدانه لذاته حال وقوفه بباب الآخر مادحا لفضائله .

ومن هنا يطرح ابن الداية على الصديق الحل الذي يجلب له عطاء المعطي ، وفي نفس الوقت يحقق ذاته ويصونها من ذل المدح والسؤال . ان الحل يظهر في مخاطبته للصديق في الفقرة التالية من المقدمة : « ولو عدلت عن مكارم من رغب اليه ، الى حسن مكافأة من أنعم عليه ، لكانت لك ذرائع يمت بها الراغب ، توجد المرغوب اليه سبيلا الى الانعام ، وتفسح أمله في موائرة الاحسان » .

والحل جد خطير ! اننا أمام موقف صارم من السلوك الاجتماعي في عصر الشاعر وما سبقه من عصور بل وفي عصرنا ، وهو موقف غير متشنج بل لا يلجأ للهجوم قط ، الا بقدار ما أحسسنا من لوم خفي للصديق . ان السلوك الاجتماعي الذي يعد ما يطرحه المؤلف من حل للصديق موقفا صارما منه ، هو النفاق الذي أخذ صورته المثلى في شعر المدح العربي وفي سلوك الأفراد مع الحكام وذوي الجاه أو السلطة أو المال . انه سلوك يقوم على استهلاك كل الفضائل في خدمة الممدوح ، أو تذكيره بذوي الجود من السلف ونسبة فضائلهم اليه حتى يجري مجراهم . وهو سلوك ينزع بالممدوح الى الزهو والعطاء ، ثم يضيق بما يسمع لتكراره وعدم جدواه ، فيغفل عن العطاء ، بل ويتخلى عن المادحين المنافقين الى استقبال من يسعى بهم من منافقين جدد ، يهزمونهم بابتكار مداخل جديدة ، وهكذا .

ما هو الحل ؟ لقد طرحته العبارة السابقة لهذا الكلام من المقدمة . إننا ينبغي أن نعدل عن صيغة المدح ونسبة الفضائل للمعطي ونتخذ أسلوبا جديدا مخالفا يقوم على توعية المعطي بمفهوم جديد تماما للجود . وأيضا نستنتج هذا المفهوم من أسلوب الكاتب المركز الشديد التركيز .

انه يطلب من صديقه أن يذكر لمن رغب اليه في طلب العطاء حسن مكافأة الآخذ للمعطي . بعبارة أخرى ، على الصديق أن يمدح الآخذين بدلا من مديح المعطي ، بذكر ما يظهرون من وفاء ومن رد للجميل بأجل ، فيدرك المعطي أنه بعطائه يشكل رصيدا استثماريا دائم الزيادة والربح . وهذا الحل يعفي الآخذ من سحق ذاته وشخصيته ، ومن تسول العطاء ، ومن الوقوف موقف المنافق في عين المعطي ، فيقبل عليه حينا ويغفيه عن وجهه في معظم الأحيان ، لأنه في النهاية يحمل الآخذ وعدا بالعطاء وحسن المكافأة .

●●●

ولا يترك صاحب الرسالة صديقه حائرا اذ يقدم له مجموعة من الأخبار تبسط وتفصل ما قاله مجملا ، اذ تنتهي المقدمة بقوله : (وقد كتبت لك) في هذه الرسالة أخبارا ـ في المكافأة على الحسن والقبيح ، تنعم الخاطر ،

وتقرب بغية الراغب مما جمعناه ممن تقدمنا وشاهدناه بعصرنا ، وبالله التوفيق . فابن الداية يطرح عبر الأخبار أهدافا ، وسبيل تحقيقها ، في اطار ما يطرحه من مفهوم جديد لفكرة الجود ، في سلم من القيم الانسانية ذات البعد الاجتماعي .

من الواضح أنه يرفض التصنيف التقليدي الذي يطرحه التراث والعصر ، ممثلا فيما طرحه عليه الصديق من معضلة ، وأعني به ما أشار اليه من تصنيف الناس الى آخذ راغب في العطاء ومعط مرغوب اليه . وهو تصنيف يفرض أنماطا من السلوك ومن القيم تؤدي الى القضاء على الجود ، واليأس منه ، لأنها تفرض على الراغب أن يطرح نماذج مثالية من مكارم السلف ، لكي تغري المعطي على أن يسقط كل فضائل هذه النماذج على نفسه المرغوب اليها ، وهو سلوك منافق يحتفل بقيمة مزيفة ، تجمل للمعطي كل فضيلة وتستفزه لمنافسة مكارم السلف دون جدوى ، لأن الآخذ هنا لا يمثل دافعا للمعطي حتى يبذل . وفضلا عن خطأ ذلك السلوك وزيف القيمة ، هناك خطران : أحدهما ضيق المرغوب اليه بالعطاء وعدم جدواه ، واقفال الباب أمام الآخذ لنيل أية فضيلة ، سوى التواكل والاعتماد على مصدر غير مضمون . والخطران ينبعان من ضيق أفق التصنيف في تصوره ثبات القسمين ووضوح الحدود بينهما ، فكأنما هو تصنيف طبقي يجعل الآخذ كما مهملا لا فعل له ، والمعطي نبيلا يمتلك كل الفعل والفضيلة .

وانطلاقا من هذا الرفض يقدم مفهوما جدليا للعلاقة بين الآخذ والمعطي : (الراغب والمرغوب اليه) . فالآخذ اليوم يعطي غدا . والمعطي الآن يأخذ فيما هو آت من الزمان . ومفهوم الجود اكتمال الدائرة ، وتواتر حركتها ، بمعنى أن نقطة البداية على المحيط أن يبدأ معط بالعطاء فيعود المحيط في التفافه الى نفس النقطة ، بعطاء لمكافأة المعطي فيصير آخذا ، يعطي من جديد أملا في تدافع نقاط المحيط اليه بمكافأة جديدة . وأسلوب الآخذ في آن محدد مع المعطي هو خلق الوعي لديه بأن العطاء رصيد مستمر يتزايد ربحه مع الايام ، فيصبح الآخذ مثل عميل البنك يأخذ منه اليوم ويودع فيه غدا ـ فيما اذا صح هذا التشبيه . فالحياة في نظر كاتبنا سلسلة متصلة من الأخذ والعطاء ، والجود الحقيقي هو وعينا بأن العطاء أسلوب للأخذ ، ودين يرد مع أجزل الفوائد ، وبأن الأخذ دافع للسداد والمكافأة وتواتر العطاء . ولما كانت لحظة الاخذ تمثل لحظة ضعف للآخذ ولحظة قوة للمعطي مما قد يجعلها مجالا للمساومة والاستغلال ، فإن على الضعيف تذكير القوي بقانون الجود ، ومنطق الحياة ، وهو أن الأخذ قوة كامنة والعطاء ضعف كامن ، وكل (كامن) الى ظهور ، فلندخر من قوتنا لضعفنا ، ولندعم ضعف الأخذ لايقاظ قوته الكامنة .

وانطلاقا من هذا المفهوم للجود تبرز مجموعة من القيم في تشابك ، أول هذه القيم هي قيمة المساواة بين البشر ، وهي قيمة تفترض أن المساواة هي الأصل ، وأن القوة والضعف عارضان ، لا يترتب عليهما علو القوي على الضعيف ، وتميزه طبقيا ، لأن كل علو له على غيره هو صفة للمنصب أو المال أو النسب ، وتلك الأشياء ليست من الصفات الأصيلة في الانسان . فعلينا في ظل هذا المفهوم أن نسقط من وعينا اي وضع طبقي نكتسبه ونثبت في وعينا قيمة المساواة .

وهذا ففي أول صفحة في أول خبر من أخبار الكتاب يبرز الكاتب هذه القيمة ، ففي حوار بين أمير ورجل عادي يتعرض لعسف الأمير يقلل ذلك الأمير من شأن الرجل العادي « وما يكون مثلك ؟ » فيرد الرجل « ان لم يقدر في الزمان رفعتي الى منزلتك ، فلا تأمنه على حطك الى منزلتي فيكون مني ما تحمده » فيقول الأمير في انبهار وفهم لعمق العبارة وصحتها « اطلقوه فنبه عظيم . »

ففي كل انسان عظيم ، والمنزلة العظيمة أو الوضيعة أوضاع طارئة ، تمثل خللا في وعي الانسان .

والقيمة الهامة الثانية التي تبرز فورا في الخبرين الثاني والثالث ، هي أن الآخذ لا يشترط عليه حسن مكافأة من أعطاه شخصيا بل حسن المكافأة بتكرار العمل (أو العطاء) الذي صدر عن المعطي ، كما لا يشترط في المعطي أن يعطي من يرغب اليه لذاته بل لحماية انسان آخر من وضع ضار لا يتحمله هو ، وذلك يعني ما يمكن أن نسميه بالقيمة الاجتماعية للآخذ والعطاء . فالجود إذن عمل اجتماعي سيحتم بالضرورة : أن كل معط آخذ وأن كل معط وأن كل عطاء في الحقيقة هو مكافأة للآخذ على عطاء سالف أو قابل . ففي الخبر الثالث يسأل الآخذ المعطي كيف أرد عطاءك فيكون الخطاب بأن تسدي لمن قابلك في شدة نفس ما أسديته اليك . وفي الخبر الثاني يسد الرجل دين رجل آخر لا يعرفه ، لأنه لم يطق أن يتحمل ما سيقع على المدين من عقوبة ، ولأن صيانة المدين من الضرر ـ ما دام قادرا عليها ـ أحب اليه من كل ما يملك .

والقيمتان معا تقدمان الآخذ والمعطي على قدم المساواة ، وتجعل علاقتهما ذات بعد اجتماعي مطرد ، لأن المساواة بين الآخذ والمعطي تفرض على الآخذ حسن المكافأة أي مسئولية اطراد العطاء ، ومحاكاة فعل المعطي ، وهي مسئولية تتسع حتى أن من يخلف يرى في السلف آباء . ورق بة هذه مجال فيه ، اذ يقول الوالي الحالي للوالي السابق المعزول وقد ساءت حاله واحتاج للعون في الخبر الخامس ، إنه لا فرق بينك الساعة عندي في المرتبة التي كنت فيها ، ومن جمالنا فيما أفضى إلينا أن نحسن فيه خلافة من تقدمنا ، وأن نراهم كالآباء المستحقين البر من أولادهم ، وفي الحكاية التاسعة عندما يموت الأب يحسن أصدقاؤه مكافأته ، في علاج جهل ابنه ويحدثونه ، تتوهم يا جاهل أن أباك مضى واسترحت ! ولا تعلم أن أباك خلف لك هؤلاء الأباء بأسرهم (حشد عظيم من أصدقائه) ، يردونك عن الخطأ بأليم العقوبة ، ولا يشفعون في مصلحتك من عظيم ، ما كان أبوك يرق عنك فيه ؟ » ، وفي الحكاية الثامنة يقوم الخال بحسن مكافأة من أحسن الى ابن أخته ، ليس للقرابة بينه وبين ابن أخته ، وانما لقرابته بالمحسن ، وهي قرابة اخترعها كون المحسن محسنا ، أي أنها المسئولية الاجتماعية .

وإذا تشابكت قيمة المساواة والقيمة الاجتماعية ، تجاوزت قيمة الجود الأفق الضيق لأي تواصل تقوم على أساس الدين . ففي الخبر العشرين يكون المعطي نصرانيا وحسن المكافأة من المسلم ، فيرد النصراني بما هو أحسن ، فيتمادى المسلم وهكذا دون نهاية . فمفهوم الجود قيمة اجتماعية محضة ، لا تقوم على أساس ديني أو أساس أخلاقي ، وإنما هي صيغة لصنع التكافل الاجتماعي في ظل أفق انساني رفيع ، ويعد نظر يعطي وهو يؤمن بأنه يستثمر بأوفر الربح . وهذا الربح لا يتوقف بعزل المعطي عن جاهه ، أو بموته كما سبق وعرضنا ذلك مستشهدين في الخبر الخامس والتاسع ، وكما يؤكد ذلك عدد من الأخبار مثل الخبر الحادي والعشرين ، حيث يصل حسن مكافأة يحيى بن خالد بن برمك لمن أعطاه (في سجنه مكافأة على ما سلف له من يحيى) بعد نكبته وموته بزمان . أيضا ما حدث في الخبر السادس والعشرين لوالد المؤلف عند موته ، حيث أنقذ أبناءه حسن مكافأة له على ما سلف منه من عطاء . والخبر السادس يقدم حسن مكافأة لمسلمة بن عبد الملك الى ذريته جزاء صنيع قديم ، ونفس الشيء يحدث من حسن ذكر هشام بن عبد الملك بين يدي المنصور ، وقد أحضر رجلا كان من رجال هشام بن عبد الملك ، ويسائله عن سيرة هشام لأنها كانت تعجب المنصور ، فكان الرجل يترحم عند كل جار من ذكره ، فأحفظ

ذلك (جماعة العباسيين) فقال له الربيع « كم تترحم على عدو أمير المؤمنين ؟؟ فقال الرجل للربيع « مجلس أمير المؤمنين أيده الله ـ أحق المجالس بشكر المحسن ، ومجازاة المجمل ، وهشام في عنقي قلادة لا ينزعها الا غسلي » فقال له المنصور : « وما هذه القلادة ؟ » فقال : قلدني في حياته ، وأغناني عن غيره بعد وفاته » فقال له المنصور « أحسنت بارك الله عليك ! وبحسن المكافأة تستحث الصنائع وتزكو العوارف . » (الحكاية الثانية والثلاثون) .

●●●

هكذا تحمل القيمة الاجتماعية للجود من الأخذ والعطاء سلوكا ممتدا في الزمان والمكان وشاملا لكل الناس » .

في ختام أخبار المكافأة على الحسن يوضح المؤلف أن أخباره هادفة وأن موقفه من الجود موقف فلسفي واع بقوله « وقد شبه بعض الفلاسفة حسن المكافأة بالحسام الصقيل الذي يؤدي وقوع الشمس عليه انبعاث شعاع منه يجلو غياهب الدجنة المظلمة ، ويكون وفور شعاعه على حسب صقله . وقال أفلاطون : « من حسنت مكافأته لم تخطبه خيبته فيما التمسه لأنه يقيم العوارف مقام ديون يتحملها لا يسعه اغفال أدائها . وانما يخطب من المنع من آثر نيل العارفة واغفال المكافأة عليها . » ثم يقول المؤلف في سطوره الأخيرة في القسم الأول من الكتاب : « ولأن المرغوب اليه كان يحتاج الى مطالعة حسن المكافأة للاحسان فيثابر عليه ، وسوء المكافأة على الاساءة فيتأخر عنه ، كان الراغب محتاجا أن يكون في خلده من أخبار من أساء الصنيع فساءت مكافأته ، ما يوازي ما أثبتناه من حسن المكافأة على الاحسان » .

ومعنى ما سبق يقدم أبعادا جديدة للقيمة الاجتماعية للجود . ان المسئولية الاجتماعية هي أن يمتد الجود في الزمان والمكان ويعم الناس وتتصل السلسلة ويربو استثمار العطاء . وهذا هو السلوك الحسن . ووصف هذا السلوك السليم بأنه حسن يقدم القيمة الجمالية للجود حتى اننا كما أوردنا في الخبر الخامس على لسان الوالي لسلفه « . . ومن جمالنا . . الخ » فحسن المكافأة جمال . وتكثر الشواهد على تلك القيمة الجمالية ، ومن ثم فإن من يقطع سلسلة الأخذ والعطاء بأن يأخذ ولا يعطي أولا يحسن مكافأة المعطي في سعي لاستمرار احتلاله لوضع الآخذ ، فإن سلوكه هذا قصر في النظر يجره بالضرورة الى الاساءة لمن أعطى ويحسن مكافأة غيره . وهذه الاساءة تتضمن عكس ما طرحنا من قيم للجود فهي تتضمن قيما مضادة ، تخرق المساواة ، وتسيء للمجتمع ، وتتسم بالقبح . ولهذا ساءت مكافأة من يقترفها انطلاقا من قاعدة معروفة هي : الجزاء من جنس العمل . ويكون من المنطقي أن يكون القسم الثاني من الكتاب تحت عنوان : « المكافأة على القبيح » .

ومن هذا العنوان ندرك أن استعمال لفظة « مكافأة » يعني هنا دلالة محددة : « انها مقابل العمل وأجره . » فالكاتب يحاول دائما التجرد من المفاهيم الشائعة الى نحت مفاهيم جديدة .

واستخدام المكافأة بهذا المفهوم يلغي البعد الأخلاقي لها ، وينزع عن الكلمة تصور صدورها من سلطة أعلى تملك صلاحية الحكم على الأشياء الجيدة ومكافأتها ، وأيضا تحل محل كلمة « العقاب » بمفهومه الأخلاقي ، وتصير ذات مفهوم موحد يشمل العقاب كما يشمل الثواب بدلالة جديدة موحدة . إنها تصير نتيجة حتمية للفعل الانساني ، وهي اما نتيجة سيئة أو حسنة طبقا لاساءة الفعل أو احسانه . من ثم يتجنب الكاتب استخدام الثواب أو العقاب كما يتجنب استخدام الحسنة

أو الذنب ، أو ما رادفها من حلال أو حرام . فنحن أمام قيمة اجتماعية محضة ، تقوم على معيار الانحراف عن المصلحة أو الخطأ في تحديد الهدف كمقابل للصواب في الأمرين . والصواب مكافأته مثل الخطأ تصدر عن طبيعة الفعل من رد فعل اجتماعي مستمر .

وفي نهاية المكافأة على القبيح في القسم الثاني من الكتاب يبرز الكاتب القيمة الأخلاقية للجود لا للمكافأة . فاحسان الفعل خير بالضرورة كما أن اساءته شر . ونفهم ذلك من قوله « واذ وفينا ما وعدناك من أخبار المكافأة على الحسن والقبيح ، ما رجونا أن يكون ذلك عونا على الاستكثار من مواصلة الخير ، وتطلب العارفة في الحسن ، وزجر النفس عن متابعة الشر ، وإبعادها عن سورة الانتقام في القبيح . وقد قالوا : الخير بالخير والبادي أخير والشر بالشر والبادي أظلم ، رأيت أن أصل ذلك . . بطرف من أخبار من ابتل فصبر فكان ثمرة صبره حسن العقبى . » والكاتب دقيق في هذا النص في تحديد أبعاد القيمة الأخلاقية للجود إنها مواصلة الخير مع المطالبة بالمكافأة على الحسن في مقابل عدم متابعة الشر . فالخير فعل عطاء متواتر وقطع تواتره شر لكن المكافأة في الحالتين نتيجة ضرورية ينتهي اليها الفعل لصالح المجتمع بالضرورة .

لكن اذا عجز الانسان عن الفعل ، فماذا يكون الأمر ؟ هنا تنطلق القيمة الأخلاقية للجود في الفعل داخل النفس فتعينها في محنة العجز على ملازمة الصبر وحسن الأدب مع الرب عز وجل ، بحسن الظن في مواتاة الاحسان عند نهاية الامتحان . والاحسان هنا حسن المكافأة في دورة فعل الجود لا بد وأن تمر بالصابر لما في نفسه من جلد وروية ، يتأتى له بها استجلاب الخير نحوه بأسلوب اعتمد على ثقة النفس في الرب وما زرعه من خير في المجتمع الانساني عبر الجود . ولكي يتم ذلك يقدم مجموعة أخبار لمن ابتل فصبر فكان ثمرة صبره حسن العقبى لأن النفس ـ كما يقول في سطوره الأخيرة من القسم الثاني ـ اذا لم تعن عند الشدائد بما يمدد قواها تولى عليها اليأس فأهلكها .

ويستمر الكاتب في هذه السطور وقد فهمنا منه أن الصبر أشبه ما يكون بإحسان الفعل واليأس أشبه ما يكون باساءة الفعل ، وأن حسن العقبى ثمرة للصبر ، أي نتيجة له فهي أشبه ما تكون المكافأة على الحسن ، وأن اليأس نتيجته هلاك النفس ومرضها فهي نتيجة أشبه ما تكون بالمكافأة على القبيح . ولكن كيف تشجع تلك الأخبار المبتلى على الصبر ؟ يقول « وقد علم الانسان أن سفور الحالة عن ضدها حتم لا بد عنه » وهذه العبارة الأخيرة برهان حقيقي على كل ما أسلفنا من تحليل ، فالكاتب يؤمن بحتمية التغيير وبانبثاق الفرج عن الضيق وبانبثاق المعطي عن الأخذ والأخذ عن المعطي وهذه حركة تؤدي الى تغيير يبرز في شكل المكافأة بدلالتها الجديدة . فوق ذلك فالعبارة قانون يهدم المنطق الصوري في عصر مبكر ويقيم مكانه منطقا جدليا يجعل من سفور الحالة عن ضدها من الحتم الذي لا بد عنه . ويصبح هكذا الصبر صراعا مع اليأس لتحقيق الأمل بالوعي بصدور حتمي لهذا الأمل المحقق من حالة اليأس .

أدبية الكتاب ـ ٤ ـ

والآن ما علاقة هذا الكتاب بالأدب بعد أن تبينا قيمته الفكرية وما يطرحه من مناهج للسلوك الاجتماعي ؟ الكتاب كتاب أدب في المقام الأول . وأدبيته تنبع من بنيته السطحية ذات التشكيل الجمالي المحصن التي تبثق دلالتها بتشكيل بنيه الكتاب العميقة داخل فراغ الروح من البناء العقلي للمتلقي .

الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول ولكل فصل من

الفصلين الأول والثاني خاتمة ، وللفصل الثالث خاتمة هي خاتمة الكتاب كله .

والمقدمة هيكل عظمي للكتاب فهي افتتاح لرسالة تكمل بخاتمة الفصل الثالث والكتاب جميعاً فهي الرأس ينبيء بشكل الجسم ووجوده في آن . وهي مقدمة تخلو من أي صورة أو رمز . وهي تناقش في بطء شديد قضية المرسل اليه في عرض تحليلي لما يطرح حلاً لمعضلة . وينبع البطء الشديد من تكثيف العبارة تكثيفاً يشبه تكثيف الغاز في انبوبته ، إذ تتسع الدلالة ، لكن على القاريء أن يستقبلها بالتدريج على مهل بقراءة تلك المقدمة القصيرة عدة مرات حتى يتأتى له فهم دلالاتها . ويعتمد هذا البناء على المزاوجة بين الجمل والمساواة حتى توهم بالترادف . ويأتي التزاوج منبثقاً من جملة أساسية .

الجملة الأساسية

أن أشد على الممتحن من محنته ،

جملتا التزاوج

عدوله في سعيه عن مصلحة

وتنكبه الصواب في بغيته

الجملة الأساسية

ولكل وجهة من الجدوى مأتى ،

جملتا التزاوج

يستنزل به عوائدها

ويقرب معه ما استصعب منها

وقد اخترنا هذين المثالين من أول فقرة في المقدمة ، ونرى أن كل جملتين متزاوجتين ينبثقان عن جملة أساسية في بداية التركيب اللغوي . فنحن أمام تركيب ثلاثي لغوي يفسر ما ورد في مطلع المقدمة من تحية الرسالة : « سدد الله خطاك ، وأحسن أمرك ، وكفاك مهمك » . انها تحية موجزة ثلاثية التشكيل اللغوي . من ثم فهذا التركيب الثلاثي يقدم هيكل الكتاب الثلاثي الفصول في شكل ايقاع واع .

وبعد ، تهدف المقدمة إلى تشويق الكاتب لما سيليها من أخبار ، بطرح موضوع تلك الأفكار مركزاً لحفز القاريء على البحث عن تفصيلات ما ركزته المقدمة فيا سيلي . فهي ذات وظيفة بنائية تحفر في فراغ الروح من العقل اناه ضاماً في شكل هيكل شامل عضوي للكتاب ، فينصب الكتاب اليه تدريجياً وفي بطء دون تشتت . إن هذه المقدمة أشبه بالماء يتسلل بين ذرات دقيق الكتاب فيعجنه ويصنع منه رغيفاً واحداً ينضج داخل العقل بنهاية الكتاب .

وذلك الهيكل يتشكل مما سمعه الكاتب ممن تقدمه وشاهده في عصره كما ينص في آخر المقدمة الشديدة القصر . فعناصر تركيب ذلك الهيكل من معطيات ما سلف من تاريخ أو من الملاحظة للواقع ، فهو هيكل مشتق بالضرورة من الواقع في مزج بين تراث ما يطفو على سطح الحاضر فيسمه المؤلف وبين معطيات الواقع الحاضرة في متناول ملاحظة الكاتب . وبهذا توقف المقدمة القاريء بعيداً عن انتظار قصص المعجزات والكرامات أو عن خدع أقلام خيالات الكتاب وهذه خصيصة هامة لأدب ذلك الكتاب ، وكتب كثيرة غيره في ذلك العصر . إن عناصر الحياة الجارية في الشارع ينتقي منها ما يصلح مادة لهذا النوع الأدبي أو ذاك ، ثم تصاغ تلك العناصر جمالياً في شكل خبر صحفي ، تتم صياغته لا ليفهم القاريء ما فيه بل ليسقط مغزاه على واقع حياته ، وليقتنع بأمر بعيد كل البعد عن الخبر . وسنعود في الحال لتوضيح ذلك .

●●●

ويعد المقدمة يأتي الفصل الأول ليحمل عنوان « المكافأة على الحسن » ويكتسب العنوان أهمية كبرى .

ويردنا إلى عنوان الكتاب كله « المكافأة » فهذا العنوان الأساسي يسبق المقدمة ، كأنه إجمال لكل الكتاب ، وتصنيف حاسم لموضوعه الموحد ، وجهاز عصبي سينتشر في كل الصفحات ، ثم تفصل المقدمة إجمال المكافأة إيقاعياً بالتركيب اللغوي الثلاثي ثم يأتي الفصل الأول بعنوانه المذكور ليشكل بنية صغرى تتضام في البنية الكبرى : بنية المكافأة على الحسن « التي تتضام في بنية كبرى هي « المكافأة » .

ويتلو العنوان إثنان وثلاثون خبراً وكل خبر « بانية » في تلك البنية الصغرى ، وبتشابك الأخبار تنمو وتتهيكل البنية العميقة ، وفي انفصالها تبرز البنية السطحية .

وهذا يدفعنا مبدئياً لدراسة الخبر على حدة ، ذلك الخبر الذي سبق ووصفناه بأنه في شكل خبر صحفي تتم صياغته لا ليفهم القارىء ما فيه بل ليسقط مغزاه على واقع حياته ، وليقتنع بأمر بعيد كل البعد عن الخبر .

ولكن ما الجنس الأدبي لهذا الخبر ؟ لا شك أنه نوع من أنواع القص يعتمد في اداء وظيفته على المثل الكنائي « الألليجوري Allegory» فيمكن لنا أن نطلق عليه ـ إذا كان ولا بد من الأسماء للأشياء ـ الخبر التمثيلي . فهو في ظاهره يحكي حدثاً نامياً يبدأ بموقف متأزم يكون نقطة انطلاق الحدث إلى الانفراج . والانفراج يُلَمِّح لموقف متأزم جديد يؤدي وقوع الانفراج في الموقف الأول لحدوث الانفراج في الموقف الثاني والحدث يقدم شخصية راغب يتجه في أزمته إلى مرغوب اليه ، ثم يصير الراغب مرغوباً اليه والمرغوب راغباً لي آخذ ومعط في موقف أول يتبادلان المراكز في موقف ثان وأخير .

فالراغب (أ)		المرغوب إليه (ب)
في	يتجه إلى	في
أزمة (١)		انفراج (١)

ثم يصير :

(ب) راغباً		(أ) مرغوباً إليه
في	يتجه الى	في
أزمة (٢)		انفراج (٢)

وبتكرر نفس بنية الخبر على طول الفصل تستمر السلسلة السابقة مفتوحة الى ما لا نهاية لأن الفصل لا ينتهي قط بفصل خاتمه التي تتشكل من بضعة سطور ، ترى في الحكايات السابقة دافعاً لاستمرار نفس الحدث بين الراغب والمرغوب اليه ، كما أنها تمهد للمثابرة في ذلك الاستمرار بدعوة (أ) ، (ب) لمشاهدة المكافأة على القبيح ففيها دافع المثابرة .

●●●

وقبل أن ننتقل الى نقطة جديدة نرى صدق ما سبق في مثال من أخبار هذا الفصل وليكن الخبر الأول :

« حدثني أبو محمد يحيى بن الفضل عن عبد العزيز بن خالد الأموي عن أبيه خالد ، قال :

١ ـ أخبرني محارب بن سلمه ، كاتب خالد القرى : أن ديواناباً (صاحب ديوان) خالد أخرج من ديوانه وثيقة على بعض المتضمنين (ملتزمي الخراج) ، فدفعها اليه بير تعجله منه ، فدعا به خالد ، وأمر بقطع يده بين يديه . فقال له : استبقني أصلح الله الأمير (على يدي) . فقال : وما يكون من مثلك ؟ فقال له : ان لم يقدر الزمان رفعني الى منزلتك ، فلا تأمنه على حطك الى منزلتي فيكون مني ما تحمده . فقال خالد : أطلقوه ففيه عظيم .

٢ ـ فلم يمض حول حتى ورد العراق يوسف بن عمر متولياً لعمله ، فحبسه في حجرة من ديوانه ، ووكل بباب الحجرة جماعة ، فتدسس الديواناب حتى دخل في جملتهم ، وتلطف للجماعة حتى رأسها

بالخبرة وحسن المداخلة . وتحرّم خالد طعام يوسف بن عمر - خوفاً من أن يكون مسموماً - فطوى .

وتأمل من ذلك الديوانبان فجعل في منديل نظيف ما يكف جوعته من طعام قد تأنق فيه ، ودخل اليه كالمتجسس عن حاله ، فقال له : أنا الديوانبان الذي عفوت عنه ، وهذا طعام تأمن فيه ما تخافه من غرّة .

فأقام أياماً يأتيه من طرائف الأطعمة والفواكه ما يؤنس به وحشته ، ويكف فاقته ، ثم دخل اليه فقال : ليس هذا الذي أفعله مقدار ما يقتضيه إحسانك الى ، وقد استأجرت الدار التي في هذه الحجرة ، وأحضرت قوماً أثق بهم من حذاق النقابين ، حتى نقبت سرباً الى موضعك ، ولم يبق الا أن تركض بعض بلاط هذا المجلس ركضة ، فتفضي الى السرب . وقد أعددت في الدار نجيبين أحدهما لك والآخر لي .

فلما صلى الديوانبان العصر أغلق الباب ، ومضى الى الموضع المكترى ، وركض خالد الموضع وخرج من السرب ، وركبا نجيبيهما وحثا السير . فما فطن بخالد الا في غد ذلك اليوم فطلبته الخيل النجب ففاتها ، ولم يزل يوضع في البلاد حتى لحق مسلمة بن عبد الملك ، فشفع له هشام ، ورده الى عمله » .

●●●

وبتطبيق ما سبق عن فكرة الحدث النامي بين أزمتين وانفراجين نجد أن :

الديوانبان (راغب)		الأمير خالد (مرغوب إليه)
في	يتجه الى	في
أزمة (١)		انفراج (١)

ثم صـــار :

الأمير خالد (راغباً)		الديوانبان (مرغوباً إليه)
في	يتجه الى	في
أزمة (٢)		انفراج (٢)

وهذا النسق في البنية السطحية يطرد في كل الأخبار حتى لو صعب استنباطه في عدد قليل من جملة الأخبار .

ويصبح الحدث : أزمة - انفراج - أزمة - انفراج .

والحدث عبارة عن قصتين الأولى (أزمة (١) - انفراج (١) تتحرك من التوتر الى الهدوء . ومثلها تماماً القصة الثانية : (أزمة (٢) - انفراج (٢) فالقصتان تسيران في خط مستقيم منقطع بين الانفراج (١) والأزمة (٢) وتقوم العلاقة العضوية بين القصتين عن طريق شخصية الراغب (أ) الذي يتكرر في القصتين مع تغير وضعه في القصة الثانية من راغب الى مرغوب اليه . أما المرغوب اليه في القصة الأولى فقد يتكرر في الثانية أو قد يحل محله أحد أو آحاد من نسله أو أي انسان راغب يقع في نفس مأزق الراغب في القصة الأولى والذي يصير مرغوباً اليه في القصة الثانية . وسبب عدم ثبات المرغوب اليه وتبدله من القصة الأولى الى القصة الثانية هو أن الراغب في الأولى آخذ ، والأخذ حق يفرض واجباً هو حسن المكافأة كقيمة ذات بعد اجتماعي يلتزم بها الراغب (أ) تجاه أي راغب (ب) يقف موقف (أ) في القصة الأولى .

فهو نسق ثلاثي تحركه شخصية أساسية هي الراغب (أ) الذي ينبغي أن يصير مرغوباً اليه (أ) أيضاً في القصتين . والحدث يدور في مكان وزمان والانقطاع بين القصتين هو انقطاع زماني :

فالقصة الثانية في خبر الديوانبان وخالد تبدأ هكذا « فلم يمض حول حتى . . . . . » فالقصة إذن تحدث بعد الأولى بعام . وقيمة الانقطاع الزماني هو خلق فراغ لحركة الانفراج الأولى نحو التكاثر حتى يصير في الانفراج الثاني حسن مكافأة ، والحركة المذكورة في ذلك الفراغ حركة غير مرئية لأن الراغب (أ) كلما مر عليه الزمان يفترض فيه النسيان وزوال حرج ما تلقى من إحسان ، فلم يعد ملزماً نظرياً بحسن المكافأة ، ولكنه لا ينسى

واجبه ، ويختار القيام به بمحض إرادته . وهذا يفجر في أذهاننا البعد الاجتماعي لحسن المكافأة بانتشار الانفراج (١) في الزمان ثم بعدم ارتباط الانفراج (٢) بشخص المرغوب اليه (ب) صاحب الانفراج (١) ، فقط يقع انفراج (٢) متسلطاً على أي راغب ، أي على أي فرد في المجتمع في اطار مسئولية الشخص الراغب (أ) في الأزمة رقم (١) حينما يصير مرغوباً اليه لمواجهة مسئولية انفراج (٢) للأزمة (٢) . ومعنى ذلك أن الفرد (أ) في المجتمع يتلقى انفراج (١) وهو أشبه ما يكون بما يسمى حديثاً « الحق » ونيل الحق يفرض عليه تحقيق الانفراج (٢) وهو ما يمكن أن يطلق عليه حديثاً « الواجب » . ولما كان نيل الحق واداء الواجب يدوران حول الشخص (أ) في ارتباطه بشخص ما (ب) لا تتحدد هويته بدقة بل هو شخص يمتد في كل الأشخاص خلال فراغ المجتمع ببعده الزماني والمكاني ، وبكلمة أخرى : هو المجتمع . من ثم يصبح حقيقة النسق هكذا :

فرد (أ)		المجتمع
في	يتجه إلى	في
أزمة (١)		انفراج (١)

ثم يصير

المجتمع		الفرد (أ)
في	يتجه إلى	في
أزمة (٢)		انفراج (٢)

وما سبق يجعل الراغب (أ) وصلة عضوية بين قصتي الخبر . ويثبت ذلك ضرورة وجوده في القصتين لأداء الدور الرئيسي في الحدث ، فهو مناط اهتمام الكاتب منذ المقدمة التي تستنكر الأسلوب التقليدي في الاحتفال بالمرغوب إليه دون الراغب . ويبدو دور الراغب (أ) في أنه مسئول عن الانفراج (٢) للأزمة (٢) باعتبار ذلك حسن مكافأة على نيله الانفراج (١) لأزمته (١) .

فالأزمة (٢) لا علاقة لها بالقصة الأولى حتى لو تكرر نفس المرغوب اليه (ب) فيها ، على صورة راغب في القصة الثانية . ومعنى ما سبق أن نفس النسق السابق للبنية السطحية يصير النسق التالي في البنية العميقة :

أ = ب

= انفراج (١) + أزمة (٢)

= أزمة (١) + انفراج (٢)

= راغب + مرغوب إليه

= حركة مجتمع في تكافل

بين حق الفرد على الفرد

وواجب الفرد نحو الفرد

في نمو دائري عبر الزمان والمكان .

ومفهوم الحق والواجب يصبح في ضوء فكر ابن الداية : الحق يفرض واجباً أكثر اتساعاً من الحق فيصبح الحق الصادر من المجتمع استثماراً يعود ربحه داخل ما يفرض على الفرد من واجب ، وهذا التزايد يجعل حق الفرد لدى المجتمع ينمو فيزداد الحق وبالتالي الواجب في سلسلة يمكن أن نطلق عليها التقدم .

ولكن ما هو مفهوم الأزمة ؟ إنها الضرورة مقابل الحرية (الانفراج (١) ، (٢) ، أي أن الحرية حقوق وواجبات في حالة تزايد ونمو ، وبها يقهر الانسان الضرورة .

●●●

وفي الحكايات جميعاً في الباب الأول يطرد انتشار الانفراج كما قلنا في الزمان ، وانتشار الانفراج في نسق جمالي يعمق رأسياً بطول ٣٢ خبراً ، مكافأة على الحسن .

فالفصل كله بنية ذات هيكل سطحي يحكم تشكيل ما بداخله من عناصر . أي أنه بنية سطحية ذات بنية تحتها ، وهذه البنية بسطحها الممتد في العمق بانيه في بنية أكبر هي بنية الكتاب .

وبنية « المكافأة على الحسن » الصغرى لا يمكن تصور الحسن فيها بدون تصور مقابله « القبيح » ، وبالتالي فعلاقة التعارض في « المكافأة على الحسن » ستتوجه تلقائياً نحو « المكافأة على القبيح » وهذا ينتهي الفصل الأول من الكتاب : « ولأن المرغوب اليه اذا كان يحتاج الى مطالعة حسن المكافأة للاحسان فيثابر عليه ، وسوء المكافأة على الاساءة فيتأخر عنه ، كان الراغب محتاجاً أن يكون في خلده من أخبار من أساء الصنيع فساءت مكافأته ، ما يوازي ما ابتناه من حسن المكافأة للاحسان » .

ونسق البنية السطحية يسير في خط يوازي خط النسق السابق في اتجاه مضاد .

مرغوب إليه (أ)		راغب (ب)
في	يتصرف عن	في أزمة
انفراج	ثم يصير	
(ب) مرغوباً اليه		(أ) راغباً
في	يتصرف عن	في
انفراج (٢)		أزمة (٢)

ونسق تلك البنية الصغرى العميق :

نفس المعادلة السابقة من هذا المقال .

ونضرب نموذجاً لذلك بالحكاية رقم (٣٤) :

« وسمعت أبا جعفر بن هرثمة يقول :

كان محمد بن عبد الملك الزيات يسعى على المتوكل ـ في أيام الواثق ـ ويحرضه عليه ، فتغيرت عليه نيته ، حتى أدى ذلك الى حبسه عند محمد بن عبد الملك .

فسمعت المتوكل يقول في اليوم الذي تقدم في ادخاله الى التنور الحديد (يريد ادخال ابن الزيات على يد المتوكل بعد أن صار خليفة) : لم يمن أحد بمثل ما منيت به من ابن الزيات ! ضيق على محبسي ، ومنعني مما اقتضيته عادتي . وكنت قد تربيت وفرة (شعر طويل) فلم يطلق لي تنظيفها ، فكثرت الدواب فيها . وتأدى ذلك الى والدتي ، فكتبت الى الواثق رقعة . فقال لمحمد ابن عبد الملك : اطلق لجعفر طمّ شعره ، وتنظيف ثوبه وتطييبه . فانصرف كالمغيظ ، وضرب الموكل بي ، وقال : تركت حبس جعفر شارعاً من الشوارع حتى سهل شكوى أمه ! أمر باخراجي فخرجت فوجدت إمارات الغضب في وجهه . ووقفت ساعة لا يرفع فيها وجهه الي . ثم قال : نطع . فاوهمني أن الواثق امر بضرب عنقي ، فبسط بين يديه . ثم أومأ بإدخالي فيه ، ولم أشك في القتل ، ثم قال الحجام . فقلت : أظنه يقلع أضراسي قبل قتلي ، وأنا في سائر هذا قائم ، فلما وافى الحجام . قال : احلق شعره . فأجلسني يحلق شعري . فآليت على نفسي ألا أستبقيه لحظة ان ظفرت بالخلافة ، فمات محمد بن عبد الملك بالتنور في اليوم الثالث » .

يصبح النسق للبنية السطحية في هذا الخبر هكذا :

محمد بن عبد الملك		
الزيات		المتوكل
في	يتصرف عن	في
انفراج (١)		أزمة (١)
	ثم	
		محمد بن عبد الملك
المتوكل		الزيات
في	يتصرف	في
انفراج (٢)		أزمة (٢)

●●●

ومعنى ما سبق كله أن محمد بن عبد الملك الزيات في انفراجه (١) أي في وفور قوته كان واجب العدل أو جعل ما هو عليه من انفراج يمتد الى غيره ، لكن استخدام انفراجه في خلق أزمة للمتوكل وأزمة قاسية

فيها إساءة تنفيذ الواجب وتدور الدائرة ، وتنفرج أزمة المتوكل ، وفي انفراجه (٢) هذا يكافيء ابن الزيات على ما سببه له من أزمة بأن ينكبه نكبة كانت الأزمة (٢) القاضية على ابن الزيات . من ثم فالفعل المسيء من الفرد (أ) ضد الفرد (ب) جعل الفرد (ب) يكافيء (أ) مكافأة بالغة الاساءة فيها زيادة على ما سبق من (أ) .

اذن اساءة أداء الواجب قبح يجعل من الحق للمسيء إساءة القبح فحق المسيء أسوأ من اساءة واجبه وتلك هي المكافأة على القبيح .

وكما ينتظم النسق في هذا الفصل انتظاماً يشكل منه بنية صغرى تسير في عكس اتجاه البنية الصغرى للفصل السابق عليه يتنوع الاطار السياقي الذي يتدفق عنه النسق تنوعاً لا يغير من النسق ، وانما يشكل ايقاعاً يخلو من الرتابة ويتسم بالاشارة ، فلا تسير الأخبار في خطها المستقيم بتواليها وراء بعضها شاغلة فراغاً في المكان والزمان مسيراً رتيباً مثل سيرها الرأسي . لأن السير الرأسي للنسق يعمد الى تأكيد قضية الكاتب ، وحصرها حصراً يضيق وعاؤه وتتسع دلالته بعكس السير الافقي المصاحب فهو يهدف الى التشويق والامتاع والاستدراج الى مرحلة جديدة في تعمق السير الرأسي . ونقصد بالسير الرأسي تراكم نفس النسق خبراً فوق خبر . فالرتابة في السير الرأسي ونقصد بالسير الرأسي تراكم نفس النسق خبرا فوق خبر . فالرتابة في السير الرأسي تمثل عنصراً ثابتاً في القضية بينما التنوع الأفقي يمثل المتغير منها .

وإذا عدنا لخبر ابن الزيات . فاننا نجد خمس وحدات تركيبية للسياق هي :

١ ـ محمد بن الزيات يسعى ضد المتوكل حتى حبسه .
٢ ـ المتوكل يدخل ابن الزيات في التنور .
٣ ـ المتوكل يعاني في سجن ابن الزيات .
٤ ـ المتوكل ينوي قتل ابن الزيات ان ظفر بالخلافة .
٥ ـ ابن الزيات يموت في اليوم الثالث لدخوله التنور .

ومن المفترض أن يكون ترتيب الوحدات السياقية السابقة في الواقع الممكن فيزيقيا هكذا :

الوحدة (١) سياقياً ــ (١) فيزيقياً
الوحدة (٢) سياقياً ــ (٣) فيزيقياً
الوحدة (٣) سياقياً ــ (٤) فيزيقياً
الوحدة (٤) سياقياً ــ (٢) فيزيقياً
الوحدة (٥) سياقياً ــ (٥) فيزيقياً

أي أن سياق وحدات الحدث في الخبر لا تسير في الزمان سيرها في الواقع لو حدثت . وهذا السياق يتنوع طوال الفصل مع كل خبر بتنوع ترتيب الوحدات وأيضاً بما يترتب على هذا التنوع من تعارض مع الترتيب الواقعي الممكن . وذلك التعارض الأخير تتوتر مولد لمصدر جديد عميق من مصادر التنوع .

واذا عدنا للخبر رقم (٣٣) وهو أول خبر في الفصل الثاني هذا الذي ندرسه نلاحظ تركيب الخبر وتنوعه . والخبر مشهور حول حرب بن ملك فارس وملك الهياطلة . ويتحقق النسق في هذا الخبر هكذا :

وحدة (١) :

ملك فارس		ملك الهياطلة
في	ينصرف عن	في
انفراج (١)		أزمة (١)

ثم

وحدة (٢) :

ملك فارس		ملك الهياطلة
في	يتوجه الى	في
أزمة (٢)		انفراج (٢)

ثم

وحدة (٣) :

ملك فارس		ملك الهياطلة
في	ينصرف عن	في
انفراج (٣)		أزمة (٣)

ثم

وحدة (٤) :

ملك الهياطلة		ملك فارس
في	ينصرف عن	في
انفراج (٤)		أزمة (٤)

وهذا النسق المركب في حقيقته يتشكل من الوحدة ١ ، ٤ نسقيا واما ٢ ، ٣ نسقيا فهي وحدات قصصية تمثل خطوط رابطة بين الوحدتين ومنمية للحدث . ومن الملاحظ ان الوحدة (٣) تشكل نسق أخبار الفصل الأول من الكتاب . وأكثر من ذلك فان الوحدة (١) تحتها وحدات أصغر تنضوي تحت نسق أخبار الفصل الأول أيضا .

فالخبر ٣٣ يبدأ هكذا :

حدثني احمد بن يوسف بن جعفر بن سليمان بن علي بن عبد الله عن العباس ، عن ابيه عن جده مولى عبد الله بن المقفع ، ان عبد الله حدثه :

« كان فيما ترجمه من سير الفرس : أن فيروزا لما تقلد مملكة فارس حدثته نفسه باجتياز بلد الهياطلة . وكان به للهياطلة ملك صحيح الرأي حسن الحوار ، فجمع ذوي الرأي في بلده وسألهم عما يرون فعرضوا عليه أموالهم والخروج معه ، فجزاهم خيرا وانصرفوا ، وخلا به وزيره - وكان على السن - فقال له :

- أيها الملك ان يسير الحيلة ربما بلغ أوفى منازل المكافحة ، والذي عندي من الرأي أن تظهر السخط علي ، فتقطع يدي ورجلي ، وتنفيني الى أقاصي عملك وتكتب الى « عاملك » هناك في حبسي ، وتظهر أنك تبينت مني ميلا الى فيروز .

فقال :

- أنا مذ تكامل تمييزي أحسب ما لي وعلي ، فاذا وهبت لي نعمة علمت أن علي فيها محنة ، وأن الرغائب بالنوائب ، وقد عشت في سلطانك - أيها الملك - في هذه السن العالية ، عزيز الجانب خصيب الأفنية ، وشملي في نهاية من رفاهة العيش . وليس من الجميل أن أمسك عن قضاء حق النعمة على لسلطان وشملي وأهلي وولدي وصباتهم ، مما عراهم بنفسي . وأعلم أني لو خدمت السلامة لنفسي ، لمات ذكري بموتي ، ولم أبق شرفا لأهلي . ولعل أجلي قريب فأفوز بحسن الذكر فيما أتيته ، وقضيت به حق سوالف الانعام علي ، والاحسان الي . وانما اعتمدت هذا الأمر الفظيع لأعدل بفكر فيروز عن الحيلة واضطره الى السكون » وتستمر القصة ويخدع الوزير الملك الفارسي فيروز فيقع هذا الأخير في الأسر ، فيفرج عنه ملك الهياطلة بعهد عدم الاعتداء ، فيعود للاعتداء فيقتل .

ويتأمل الجزء الذي أوردناه من ذلك الخبر الطويل نسبيا بالمقارنة بالأخبار الأخرى في الكتاب يمكن اكتشاف اكثر من وحده صغرى داخل الوحدة (١) نسقها كالآتي في مثال الوزير والملك :

الوزير (شابا)		المجتمع
في	يتجه الى	في
أزمة		انفراج

ثم

المجتمع		الوزير (مسنا)
في	يتجه الى	في
أزمة		انفراج

واذا تأملنا ترتيب الأحداث زمانيا وجدنا أن الحدث

الكبير الذى يتشكل أساسا من الوحدة (١) والوحدة (٤) يسير فى خط مستقيم بينها الوحدة السابقة التى وردت تحت الوحدة (١) يظهر الوزير مسنا ، لكنه فى حواره مع الملك نجده يعود لذكر ماضيه وما سلف من نعمة أنعمها المجتمع عليه ، فيسير الزمان فى خط يبدأ من الحاضر ويتجه للماضى ليعود الى الحاضر من جديد .

وحركة الزمان فى النص تؤدى وظيفة جمالية نعود لابرازها فى قصة المتوكل مع ابن الزيات لأننا أوردنا النص كاملا .

يبدأ النص بادخال ابن الزيات فى التنور ، وآخر فقرة وردت فيه تنص على موته فى اليوم الثالث . اننا طوال النص نترك ابن الزيات فى التنور أو بكلمات أخرى نتركه ثلاثة أيام يتعذب العذاب المفضى الى الموت . ومع حركة النص البطيئة يظهر فى الفراغ حول التنور المتوكل يتعذب فى سجن ابن الزيات ينتظر الموت ويتوقع تعذيبه وقلع اضراسه قبل قطع رأسه وفى اللحظة التى يفلت المتوكل من الموت يموت ابن الزيات . ان معاناة المتوكل تمتزج بمعاناة ابن الزيات وقوة المتوكل تتصارع مع قوة ابن الزيات .

وبالتالى فاتجاه خطوط حركة الزمان وتعاكسها أو تقاطعها أو سيرها فى خطها المستقيم أحد مصادر التنوع بجانب تعارض هذا السير ووحداته أحيانا مع سيرها الممكن فيزيقيا كما سبق القول .

وكذلك تعقد النسق كما فى الخبر (٣٣) أو بساطته كما فى الخبر ٣٤ يعد مصدرا رابعا من مصادر التنوع فوق المصدر الأخير الخاص بتجدد الحدث مع كل خبر اذ يرتبط بأشخاص جدد وعلاقات متباينة تربطهم ، بل بعصور سياسية وتاريخية ونوعيات فعل شديدة التباعد .

●●●

ويلاحظ هنا عدة أمور :

١) أن نفس ظاهرة التنوع وعلاقتها بالايقاع توجد فى كل أخبار الكتاب بفصوله الثلاثة فهى مصدر ايقاع موحد فى العمل كله .

٢) أن وحدة النسق فى هذا الفصل هىَ البنية العميقة التى تصل بين الأخبار مثلما يعد توالى الأخبار وانفصالها هو البنية السطحية لنفس الفصل .

٣) أن سير النسق السطحى والعميق فى كل خبر من أخبار الفصل الثانى فى خط معاكس للفصل الأول هو رابطة بنيوية جديدة تجعل هذا الخط ينطبق فى تعارض على الخط الأول وبهذا تتراكم بنية الكتاب وتتلاحم .

٤) أن حوار الوزير مع الملك فى الخبر (٣٣) كما أوردناه يرسم نسقا يجعل المرغوب اليه (ب) ممثلا للمجتمع كما أوردنا فيما قبل حيث أن سلوك الوزير حسن مكافأة للسلطان ولشمل الوزير وأهله وولده ومن أجل تخليد ذكره أى حسن مكافأة لجماعة تنتشر وجودا فى زمان خالد يطوى فيه ذكر الوزير ، وذلك هو المجتمع مما يدعم كل ما ذهبنا اليه فى هذا المقال عن فكرة الكتاب .

٥) أن هذا الفصل الثانى ينتهى بفقرة تجعله والفصل الأول شيئا واحدا لتربطهما بالفصل الثالث والأخير . وهاكم تلك الفقرة :

« واذ وفينا ما وعدناك به ، من أخبار المكافأة على الحسن والقبيح ما رجونا أن يكون ذلك عونا للاستكثار من مواصلة الخير ، وتطلب العارفة فى الحسن ، وزجر النفس عن متابعة الشر وابعادها عن سورة الانتقام فى القبيح ، وقد قالوا : الخير بالخير والبادى أخير والشر بالشر والبادى أظلم . . . رأيت أن اصل ذلك ـ حفظك الله ـ بطرف من أخبار من ابتلى فصبر ، فكان ثمرة صبره حسن العقبى لأن النفس اذا لم تمن عند الشدائد بما يجدد قواها ، تولى عليها اليأس فأهلكها .

وقد علم الانسان أن سفور الحالة عن ضدها حتم

لابد منه ، كما علم أن انجلاء الليل يسفر عن النهار . ولكن خور الطبيعة أشد ما يلازم النفس عند نزول الكوارث ، فاذا لم تعالج بالدواء اشتدت العلة وازدادت المحنة . والتفكر فى أخبار هذا الباب مما يشجع النفس ، ويبعثها على ملازمة الصبر ، وحسن الأدب مع الرب عز وجل ، بحسن الظن فى مواتاة الاحسان عند نهاية الامتحان . والله ولى التوفيق » وتنتهى تلك الخاتمة والتى تتكرر فى نهاية كل فصل بل وفى بداية كل فصل باعتبار المقدمة مدخلا للفصل الأول ، وخاتمة الفصل الأول مدخلا للفصل الثانى ثم هذه النهاية مدخلا للفصل الثالث . وفى الحقيقة الكتاب ينحل كله فى المقدمة ثم لا يلبث أن يتماسك فى الفصل الأول ، لكن كل خبر فيه ينحل فى الخبر الذى يليه ، حتى يصير آخر خبير وقد انحل فيه كل ما سبقه من أخبار وتماسك فيه الفصل لينحل فى خاتمته التى يتدفق منها الفصل الثانى ، وهذا يعنى أن تلك الخاتمة قد انحل فيها الفصلان الاول والثانى وامتزجا ليتدفق منها الفصل الثالث ثم اليها .

وينبغى تحليل تلك الخاتمة لما فيها من دقة فى الانتقال ورهافة فلسفية أخف من سقوط الندى متكثفا على كوب ماء بارد :ـ

١ ـ لأول مرة ترد كلمة الخير والشر فى الكتاب . لقد اطمأن الكاتب الى اتضاح فكرته عن الجود كقيمة اجتماعية . وكيف أن الجود فعل أجيد ، فهو حسن ، وأن قطع حركة هذا الجود يتم بفعل أسىء أداؤه ، فهو قبيح . والحسن بالضرورة خير والقبيح بالضرورة شر . ومعنى هذا أن الكاتب يقدم لنا قيمة الجود بما يتفرع عنها من احسان أو اساءة باعتبارها قيمة اجتماعية ذات بعد جمالى يجعل منها بالضرورة سلوكا أخلاقيا يتراوح بين الخير والشر . وهذا البعد الاخلاقى ثمرة نهائية نلتقطها من طبيعة أداء الفعل . وهذا يعنى نظرية فى الأخلاق تجعل من الأخلاق نتاجا لقيم المجتمع حسنها وقبيحها وليست حافزا أو تشكيلا لتلك القيم .

ومادامت الأخلاق من نتائج الجود فالأدب مع الرب حد على ذلك الجود والثقة فى الله نابعة من حتمية مواتاة الجود (الاحسان) باعتباره خيرا يحض الله عليه ويحمد من أجله .

وهذا مدخل الى الصبر ، ان الكارثة لابد أن تنتج ضدها ولكن خور النفس يحول بين الانسان والوعى بهذا ، ولذا لزم توعيته ، مما يشجع النفس فى مواجهة الهلاك (المرض النفسى) والتزام الصبر . ومادام الصبر فعل سلبى فلابد من أن تحفز عليه بالتدرج فى الأساليب طبقا لتدرج حركة سياق الكتاب :

١ ـ حتمية التغيير الى عكس الحال السىء .

٢ ـ أن الصبر ثقة فى الله وأدب معه .

٣ ـ أن الثقة فى الله توازى الثقة فى مواتاة الاحسان أى فى المكافأة خلال دائرة الفعل الاجتماعى .

●●●

وتبدأ أخبار الفصل الثالث حيث تظهر لأول مرة نزعة درامية كادت تظهر فى نمط تراجيدى فى الفصل الثانى كما رأينا فى قصة المتوكل مع ابن الزيات أو حتى قصة ملك فارس مع ملك الهياطلة . ولكن الحدث المأساوى فى الفصل الثانى لا يبدو الا على صورة موقف يخلو من الصراع الداخلى النامى بعكس ما نرى فى هذا الفصل الثالث حيث يبدأ الخبر ببطل فى أزمة تقترب من الانفراج بل وتبدو وكأنها انفرجت لكى يقع فى تأزم وتصاعد ، والبطل خلال ذلك يعيش صراعا داخليا يحاول طوال الوقت ضبطه . ولا يدرك البطل أن تحت اطراد التوتر والتأزم يكمن الانفراج . ومن يفاجأ بارتفاع الشمس فى السماء قد لا يعى صراع النور والظلام وتسلل أصابع

النور فى لحم الظلام وعظامه حتى تسحقه وتذهب به . ومع ذلك فكل هذا يحدث حدوثا هينا لا يرقى الى درجة العنف سواء فى اطراد اشتداد الأزمة أو فيما يعانيه من صراع داخلى . ويصبح النسق البنيوى هنا بسبب الحس الدرامى أدق من ايضاحه برسم بيانى مبسط كما فعلنا فى الفصل الأول والثانى ولكننا نحاول مع ذلك الرسم البيانى مع بعض الايضاحات .

راغب (أ)		مرغوب اليه (ب)
فى	يتوجه الى	فى
أزمة (١)		انفراج (١)

ولكن انفراج (١) لا يستوعب الأزمة فتستمر ويظهر الموقف هكذا :

مرغوب اليه (ب)		راغب (أ)
فى	ينصرف من	فى
انفراج (١) أ		أزمة (١) أ

وهـذا النسق يسير فى خط معاكس للنسق السابق ولكن يتكرر هذا النسق السابق مرة أخرى :

راغب (أ)		مرغوب اليه (ب)
فى	يتجه الى	فى
أزمة (١) ب		انفراج (١) ب

وهكذا يتبادل نسق « المكافأة على حسن » المكان والاتجاه مع نسق « المكافأة على القبيح » . فهذا الفصل بالضرورة جامع لما سبقه من الفصل الأول والثانى ، وبالتالى فهو أكثر منهما فنية وتعقيدا فى تركيبه ويصبح ما رسمناه من نسق له بنية سطحية وتحتها البنية العميقة هكذا :

انفراج (١) ← أزمة (١) ← أزمة (١)أ+ب ← انفراج (١)ب

وأزمة (١) أ + ب تعنى تصاعد الأزمة وتراكمها كلما لاح لها انفراج الى أن ينتهى الخبر بالانفراج (١) ب ومع صعوبة استخراج هذا النسق فاننا نقدم هذا الخبر كنموذج لهذا النسق :

« وحدثنى منصور بن اسماعيل الفقيه ، قال :

خرج رجل نعرفه بتجارة ، قصده الى الهند ، فرجع الينا بأنواع من الطيب كثيرة لها قيمة خطيرة ، وهو فى نهاية السرور . فقلنا له : كم ربحت التجارة التى خرجت بها من عندنا ! فقال :

ـ غرقت وسائر من كان معى ، فسلمت بحشاشة نفسى فى جزيرة من جزائر الهند ، فتلقانى قوم فيها ، وجاءوا بى الى ملكهم . فقال لى :

ـ قد فقدت الموهبة الخارجة عنك فما معك من الموهبة الثابتة عليك ؟

قلت :

ـ معى الكتاب والحساب

فقال الملك :

ـ ما بقى لك أفضل من الذى ذهب منك . والصواب أن تعلم ابنى الكتاب بالعربية والحساب ، فأرجو أن نعوضك أكثر مما فقدته .

وسلم لى من ابنه أذكى صبى وألطفه . فتعلم فى مدة يسيرة ما يتعلمه غيره فى مدة طويلة فلما رأى أنه قد توجه (أى تعلم) واستحققت منه الاحسان ، صار الى صاحب الملك . فقال معى هدية من الملك اليك ، وأدخل الى بقرة فتية . ثم قال : أدفعها لك الى الراعى ؟ ! فقلت : افعل . وصغر فى عينى امر الملك على عظم شأنه . فما مضى زمن قصير حتى جاء الراعى فقال : ماتت البقرة . واستقبلنى كل خاصة الملك بالتغمغم ، ثم ظهر فى ابنه تزيد (زيادة فى العلم) ، فبعث الى ببقرة فتية أخرى فرددتها الى الراعى . فما مضت مدة يسيرة حتى وافى يبشرنى فقال : قد حملت البقرة . فلما انتهى حملها وضعت . فهنأنى حاشية الملك

بأسرهم . ثم جلس الملك مجلسا عاما ، وأحضر التجارة التى رأيتموها معى ثم قال :

ـ لم يذهب على ما يجب لك فى تعليم ابنى ، ولم أبعث بالبقرة الأولى لفضل البقرة عندى ، ولكن نزلت بك محنة فى البحر أتت على مالك ، فامتحنت بالبقرة الأولى ما أنت عليه منها . وعلمت أنى لو أعطيتك جميع ما ملكت يدى وقد بقى منها شىء لضاع منك ، وهلك لديك ، فلما أخبرت أنها ماتت علمت أنك فيها . ثم امتحنت أمرك بالبقرة الثانية ، فلما اخبرت أنها قد حلت علمت أنها انحسرت عنك ، فسررت لك بذلك . واستظهرت انتظار الولادة . فلما ولدت شخصا كاملا صحيح الأعضاء علمت أنك قد فارقت محنتك . وهذا ما أعددته لك . ثم وصلنى بطيب قوته بعشرين ألف دينار . ولحق فى البحر فسلمت وزاد بأرض العرب ثمنه على قوته .

قال منصور : فرأيته قد أيسر بعد الخلة والتلفيق فى المعاش .

●●●

ويلاحظ اذا عدنا الى النسق ورد أخبار هذا الفصل اليه نجد أن المرغوب اليه (ب) ليس من الضرورى أن يكون شخصا واحدا . ولهذا يصبح عماد الوصلة بين عناصر الخبر شخصية الراغب الذى هو فى الحقيقة بطل الخبر وشخصية لأولى ومدار الحدث .

كما يلاحظ هنا بروز دور القدر كأساس للأزمة ومن ثم فعلى الانسان ألا يتحدى القدر وانما عليه أن يكتشف قانونه . وقانونه الأصيل هو زوال المحنة الى ضدها . ومن ثم فالصبر أمر ضرورى حتى ينقضى أوان المحنة . وخلال اكتشاف قانون القدر يتاح لنا أن نكتشف أنفسنا . فالتاجر الذى فقد رأسماله ، وتلك موهبة خارجية كما تفقد تستعاد ، بقى له علمه وهو شىء داخلى فيه . فنحن بالضرورة نملك مصادر القوة فى أنفسنا ، وبفضل العلم عاد اليه ما فقد من مواهب خارجه ، واستعاد ما ضاع من رأس مال . لكن عدم الصبر كان من الممكن أن يقضى عليه . فقد كافأه الملك ببقرة أولى ثم ببقرة ثانية ، فصغر فى عينه الملك على عظمة . ولو استجاب لهذه الصدمة وأظهر ما بطن فى نفسه من خيبة أمل واحتقار للملك لكان الأمر مختلفا ، ولكنه ضبط نفسه واستمر فى أداء مهمة تعليم الابن . فاكتشف فى النهاية أن المحنة اختيار عارض ، وصفة طارئة تزول بالصبر ، أو بمعنى آخر بتوظيف المواهب الثابته وعدم تعجل قدوم المواهب الخارجه .

●●●

كيف يقدم الينا النسق السطحى بما له تحته من نسق عميق ؟ اننا أمام فعل قصصى خالص : الخبر يقدمه راو . وهذا الراوى غير غريب عن عالم الخبر فى معظم الأحوال ، فهو قد شاهده ويعرف شخصياته الرئيسية وقد يكون هو شخصيا طرفا فاعلا فى تحريك حدثه .

والراوى يترك لنا ـ فى معظم الأحوال ـ الشخصية الرئيسية فى الحدث لتحكى لنا قصتها . وهذه الشخصية تبدأ فى السرد الذى توقف عنه سريعا الراوى الأول الذى قدمها الينا ، ولكن ما تسرده تلك الشخصية قليل لأنها تعتمد على الحوار الذى تقدم له بسرد برقى ، وتختم بمثله لتقديم حوارجديد . والحوار هنا أسلوب فنى يخفى حقيقة رهيفة ، وهى أن الخبر كله سرد ، وبالتالى فان الحوار مسبوق دائما بـ (قال ـ قلت ـ قلنا . . . الخ) .

ومعنى ما سبق أن الراوى يستوعب الشخصية الرئيسية وهذه تستوعب ما حولها من شخصيات ويصبح السرد بناء متداخلا هكذا :



فالشخصيات الثانوية تقدم من خلال الشخصية الرئيسية وتلك تقدم من خلال الراوى . ففى النهاية الراوى هو سيد الموقف ، ومن يقوم بسرده طوال الوقت ، ومع ذلك فهو يحاول عدم استفزازنا بتواجده الظاهر فيختفى وراء الشخصية الرئيسة . وهذه تظهر وتختفى مواجهة غيرها من الشخصيات . وبهذا يصير السرد حوارا لكنه حوار سردى خالص لايدوم ، فينمو من خلاله الحدث والصراع . ثم لا يلبث أن يسلم نفسه للسرد الذى يسرع بالانتهاء فقال : « . . . . . . » ثم ينتهى القول الى السرد وهكذا .

أى أننا فى استخدامنا كلمة الحوار نكون قد جانبنا الصواب ، كما أننا فى استخدامنا كلمة السرد لما يبدو خارجا عن الحوار من أسلوب تقريرى ، أيضا مجانبة للصواب . والصحيح أن النص سرد يتكون من قول ومقول للقول فى إطار البناء المتداخل للراوى والشخصية الرئيسية وباقى الشخصيات .

لكن هنا لنا سؤال هام هل الشخصيات فى الخبر لها ملامح مميزة ؟

فى هذه القصة الأخيرة : الملك والتاجر والراعى كلها شخصيات نمطية تعتمد على صورة الشخصية الموروثة فى ذهن المتلقى . ومع ذلك فنحن أمام ملك هندى يتسم بالحكمة ، ويقدر العلم ولاسيما الحساب والكتابة بالعربية ، لغة الحضارة فى زمن القصة ، وهو فوق ذلك يستخدم طقوسا غريبة لمعرفة مدى إنتهاء محنة التاجر ، حتى لا يعود الى تضييع ما اخذ . والملك ايضا عندما يصدر تصريحا يكون على ملأ من القوم مثلما نلحظ صورة الملك فى مقدمة « كليلة ودمنة » . وهو فوق كل ما سبق أب رشيد يضحى من أجل تعليم ابنه . أما التاجر فكل ما يبدو منه هو أن يستصغر الملك فى عينه إذا جعل مكافأته بقرة . هذا كل ما يبدو عليه من مدخل الى ملامحه النفسية . وفيما أرى أن هذا كاف للغاية لتشرك القارىء يحس ما كان يفترض أن يسرده كاتب الخبر من احساس التاجر . فلا شك انه يصاب بصدمة قاسية ويأس ولا بد أن يزداد ذلك اليأس وهو فى كل ذلك عاجز عن الفعل سوى أن يستصغر الملك على ما عظم من شأنه . ان القارىء مع امتداد الخبر وتكرار البقرة فى صورة هدية سيسخط وييأس وسينتظر نهاية الموقف المتفاقم . فللخبر اذن أسلوبه فى رسم ملامح الشخصية الرئيسية عن طريق فتح نافذة صغيرة يتسلل منها القارىء . وفى ذلك حكمة : ان صمت التاجر صبر على ما ابتلى به من موقف . ويدعم ذلك عنوان الفصل : « حسن العقبى لمن ابتلى فصبر » . من ثم : فصمته شيحيز القارىء الذى يضج بالشكوى واليأس . وهذا يعكس الثالث فنحن فى نموذج المتوكل وابن الزيات يكاد يقترب الخبر من القصة القصيرة المعاصرة . ان المتوكل يحدثنا عما عاناه من كرب ومن خوف . انه يرسم وعيه بلحظة يمر فيها . بموقف محدد . بموقف محدد . وخلال تعاطفنا المتزايد معه يزداد سخطنا على ابن الزيات فيقل اشفاقنا عليه فى التنور تدريجيا حتى يصل تعاطفنا مع المتوكل الى قمته بموت ابن الزيات فى ثالث يوم (يراجع ما كتبناه فى المقدمة وفكرة ثلاثية النسق) :

انفراج (١) ⇐ أزمة (١) ← انفراج (٢)

يوم لابن الزيات — يوم على المتوكل — يوم للمتوكل

فالملامح النفسية للشخصية الرئيسية في تلك اللحظة تضيء مع وعيها في نفوسنا . وهذا الكلام بحذافيره ينطبق على الفصل الأول .

ومع بعض التباين في ابراز الملامح النفسية أو اخفائها تشترك الفصول الثلاثة في تداخل الشخصيات كما أوضحنا منذ قليل .

الخبر والتاريخ - ٥ -

هذا أمر يكاد يشترك فيه الخبر هنا مع السيرة الشعبية . فكلاهما مادته التاريخ والخيال معا . فنحن في هذا الكتاب نعيش جو العصر ولكن بشكل لا يعتمد عليه وثائقيا لمن يريد التأريخ بالأسلوب الكلاسيكي للتاريخ . إن الجو الذي نعيشه جو دافيء حي نسمع فيه الصرخات ونرى الناس يحسون بالفرح والحزن وبالخوف والأمان . إن الأخبار محاولة فنية لحقن الواقع بإكسير الحياة فيظل هكذا حيا طالما الكتاب فيه بقية من حياة بأيدي الناس . إن الأخبار هنا جميعا تنصب في مجرى لها ينبع من المقدمة ويصب في بحر هاديء لكن بلا شاطيء في خاتمة الفصل الثالث التي هي خاتمة للكتاب . ومياه هذا النهر تختلف عليها الألوان والصور لكنها تظل ثابتة الجوهر حلوة المذاق .

لن نتمادى في هذا الحديث الذي لا يضع النقط فوق الحروف ونعود لخبر المتوكل مع ابن الزيات .

إن التاريخ ينسب لابن الزيات الابتداع والاختراع في التعذيب عن طريق اكتشاف التنور وتطويره بتحميته بالنار ، كما ان التاريخ يعرف دخول المتوكل أميرا في سجن ابن الزيات ، ثم مصرع ابن الزيات على يد المتوكل عندما صار خليفة . لكن التاريخ يقدم لنا هذا الخبر في شكل آلي جامد .

ويأتي الخبر لا يقصد إلى التاريخ في شيء ، وإنما يعتمد على معرفة القاريء بالتاريخ . ولذا يبدأ الخبر دون مقدمات بابن الزيات يدخل التنور على يد المتوكل . ويهمل الخبر شأن ابن الزيات طوال سطوره وبدلا من سماعنا لتأوهات ابن الزيات وآيات عذابه الذي نتوقعه لمن دخل التنور ، نسمع تأوهات المتوكل ومخاوفه والتقائه بشبح الموت على يد ابن الزيات القوي القاسي القلب . ونعيش مع المتوكل لحظة عذاب مكثفة تنتهي دون أن يخرج من السجن . وينتهي حديث المتوكل معنا . ويختفي المتوكل ، ويعلن الراوي موت ابن الزيات في اليوم الثالث لدخوله التنور . لن نفاجأ بموته ولكننا سنجد أنفسنا أمام شهيد سقط ضحية لآلة شريرة تبتلع في النهاية يد الطاغية التي صاغتها بعد عدد كبير من الضحايا . لن نشفق على ابن الزيات ولن نتعاطف مع المتوكل ولكننا سنحس بقسوة العصر وبقسوة كل عصر يشبهه .

فالخبر هنا لم يهدف إلى اعلان واقعة تاريخية بل يشدنا قلب لحظة وقوع الواقعة . إن صوت المتوكل يطغى على صرخات ابن الزيات لأنه الأقوى كما أننا نسمعه خلال تواجد ابن الزيات على رؤوس المسامير المحماة فلا نحس إلا بشماتة المتوكل وجود قد صاحب شهوة الأخذ بالثأر .

وفوق ذلك لا يريد الكاتب لنا أن نعرف هذا الحدث التاريخي إلا ما يمثل لنا في تشخيص ما يطلق عليه المكافأة على القبيح . إننا في حقل سادي تسلم فيه جوائز متبادلة ومتتالية من تعذيب الغير . إن (أ) يعذب (ب) ، ثم ينقلب الحال فيعذب (ب) معذبه (أ) أو بمعنى أصح : أن (ب) يتقمص دور (أ) . ولهذا لا نسمع سوى صوت (ب) ولا نرى (أ) إلا من خلال (ب) أو من خلال شخصية الراوي الذي هو شاهد عيان تابع لشخصية (ب) . ونعني بالطبع بالشخص (أ) ابن الزيات ، (ب) المتوكل . إن سلوك ابن الزيات (أ) قبيح ، وسلوك المتوكل (ب) أقبح في مكافأة على القبيح . فالنص في

النهاية يستعين ببناء جمالي للكشف عما هو قبيح وما يترتب عليه من مكافأة أقبح .

والبنية السطحية للخبر في نسقها :

(أ) مرغوب إليه		(ب) راغب
في	ينصرف عن	في
انفراج (١)		أزمة (١)
	ثم	
(ب) مرغوب إليه		(أ) راغب
في	ينصرف عن	في
انفراج (٢)		أزمة (٢)

يشتبه الخبر فيها كثيرا بالتاريخ فنحن أمام شخصيات تاريخية وواقعة ثأر فيها (ب) من (أ) . لكن النسق في البنية العميقة :

كما شاهدناه في المعادلة

يحمل الأشخاص يزولون ويبقى الحدث المتمثل في انفراج (١) ويعني القوة على الفعل خلقت أزمة (١) أي فعلا قبيحا ، وهذا الفعل القبيح كان نتيجته أقبح في مكافأة له . وهذا كله يزيح التاريخ الطافي على السطح لدلالة فلسفية في النهاية هي دلالة اجتماعية وسياسية وتاريخية لكن من خلال التصور والتلميح دون التصريح وعبر مشاهدتنا لمنظر عيني يؤدي الى استنتاجات مصاحبة لموقف شعوري .

ومع كل ما سبق ، فمثل هذه الأخبار قد تعين المؤرخ البصير على اكتشاف صيغ حياة الشريحة الحاكمة من الطبقة السائدة اجتماعيا في ذلك العصر . ومن خلال هذه الصيغة يمكنه تفسير أحداث التاريخ وسر خط سيرها ، بل وما وصلنا ممتزجا بها من زيف . وأكثر من ذلك فالخبر يعرض رؤية كاتبه وناقله لنا من بعض أحداث عصره . وهي رؤية محددة في إطار عضوية أخبار الكتاب والتئامها . إن الكاتب باختصار يقدم عالما قبيحا يشد قبحه إلى ما هو أقبح . وقبح هذا العالم المتورط في اطراد القبح وجهة نظر للكاتب لن تجد منا الا الاقتناع بها . وهذا عكس تقريرية أخبار التاريخ التي تخاطب منا عقولا ليس لها الا دور الاستيعاب أو التحليل أو التفسير .

بداية تنتهي الى طوق الحمامة ـ ٦ ـ

يحدثنا الدكتور محمد كامل حسين في كتابه « أدب مصر الاسلامية ـ عصر الولاة » عن نمط تأليف الكتب في مصر من حيث منهج التصنيف ، وذلك في معرض حديثه عن كتاب فتوح مصر لابن عبدالحكم : « ولعل أول ما يلفت النظر إلى كتاب ابن عبدالحكم أنه مقسم حسب الموضوعات ، فقد جعله المؤلف سبعة أبواب ، وأدرج تحت كل باب ما قيل في الموضوع الذي خص له ، فاختلف بذلك عن الطبري والمبرد والجاحظ وغيرهم من الأدباء والمؤرخين ، فهؤلاء لم يحاولوا أن يقسموا كتبهم إلى فصول أو أبواب بل خلطوا كتبهم ، وجمعوا فيها كل شاردة وواردة ، زعما منهم أن الأديب عليه أن يأخذ من كل شيء بطرف ، فأودعوا كتبهم كل شيء ، دون أن يحاولوا ترتيب هذه الموضوعات ، وقد غلب هذا النوع من التأليف على علماء العراق ، حتى كان ابن قتيبة ؟ فابتدأ بترتيب كتبه . أما في مصر ، فكان المؤلفون يقسمون كتبهم ، ويرتبون موضوعاتها ، حتى أن الفارابي عندما دخل مصر ، ومعه كتابه « المدينة الفاضلة » سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه ، فعمل هذه الفصول بمصر سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة هجرية .

وهذا الاستنتاج اللماح للدكتور محمد كامل حسين في دراسته الشيقة عن أدب مصر يكاد يصل الى حد اليقين الحاسم بعد قراءة كتاب المكافأة « إننا أمام تصنيف قد لما عرف بـ « الأخبار » في كتب الأدب العربي فنحن أمام سلسلة من الأخبار يجمعها موضوع واحد ينمو سياقه من

الحسن إلى القبيح إلى حسن العقبى . ان فصول الكتاب الثلاثة تنمو بفكرة حتى تصل بها الى غايتها . والفصول بين المقدمة والخاتمة تتماسك ثلاث مرات بينها قوبانان في خاتمتي الفصلين الأول والثاني وأكثر من ذلك أن ترتيب كل خبر يدخل في سياق جزئي للفصل المنتمي اليه ثم يأتي سياق الفصول دقيق الترتيب والتصاعد ، وأخيرا بين الأخبار المجسمة للفكرة وبين التجريد الفلسفي في المقدمة والخواتيم يتسع مجرى السياق وتتكثف مادته .

إن أسلوب التبويب للكتب العلمية صار هنا في خدمة الأداء الفني . لكن اي أداء فني في جمع مجموعة أخبار ووضعها بعد انتقائها في سياق كالذي ذكرنا ؟! في حقيقة الأمر ان انتقاء الأخبار وترتيبها يتسم بوعي وتيقظ كبيرين فوق أن التجريد الفلسفي في المقدمات والخواتيم عمل فكري في المقام الأول . وكل ذلك يجعلنا أمام جهد فكري تجريدي يخلو من أي فن . هل في هذا سلب لكل ما نسبناه للكتاب من قيم جمالية فيما سبق من سطور هذه الدراسة ؟ كلا بل إنه مغالطة قد يقع فيها القارىء ، بل وكدت أقع فيها لولا أن الكاتب نفسه تداركني مرات ومرات فعصمني من مثل هذا الخطأ .

أول تدخل من الكاتب لصرف وهم اتهامه بالقيام بعمل تجريدي محض كان في المقدمة ، حيث أعلن اعتماده على ما يشاهده بنفسه ، أو فيما سمعه ممن تقدمه . (ولم يكن من تقدمه سوى أبيه أو عمه دون استثناءات الا فيما ندر) . فهو لا ينتقي أخبارا شاعت بين الناس بقدر ما ينتقي من حياته هو في تعامله مع المجتمع . وانتقاء الأخبار من حياة الكاتب يعني - على الأقل - انفعاله بها وانغماسه فيها ، وصاحب الانفعال والانغماس لا يرى إلا من الداخل أي أن الذات ستمتزج بالموضوع . وهذه أول سمات البعد عن التجريد والدخول في التصوير تشخيصا وتجسيما .

وثاني تدخل من الكاتب لتعريفي بفنية كتابه هي اللغة التي تمت بها الصياغة . إنا لغة موحدة من أول الكتاب حتى آخره ، وتنفي أنه أخذ الأخبار التي يرويها عن غيره كما رواها ذلك الغير . فمن المفترض أن ينقل المتن المروي كما سمعه . ولما كان الأمر غير كذلك ، وأنه يصوغ المتن يصبح السند أيضا موضع شك . وبكلمات أخرى : أن الكاتب يصطنع سندا ومتنا يصوغهما معا في تقنية مختارة من معطيات العصر لأداء مهمة القص . اي ان أخذ الأخبار القصصية هنا شكل الخبر التاريخي أو الأثر المقدس ليس الا خصيصة أسلوبية لعمل قصصي يتقمص شكل الخبر أو الأثر . وهذا ليس غريبا على التراث العربي أو حتى العالمي فالمتطلع الى سيرة عنترة الشعبية يجدها مروية عن الأصمعي . . . عن امرىء القيس . كما أن المسرح الاسباني في القرن السابع عشر كما في عدد من أعمال لوبي دي فيجا - كان ينص على أن تلك الأخبار قد وردت في وقائع الدولة الرسمية . وهذه الخصيصة الأسلوبية تهدف الى اقناع المتلقي أن ما سيسمعه هو الحق كل الحق وليس من تلفيقات المؤلف . وذلك لأن المهمة التعليمية للأدب بشكل أو بآخر كانت تسيطر على مبدع الأدب ومتلقيه في فترة طويلة سبقت العصر الحديث . وأول مصادر نجاح الأدب في تحقيق هذه المهمة هي أن يتظاهر المبدع بتوثيق عمله والمتلقي يقع في الفخ راضيا مصدقا كل ما يتظاهر به المبدع . إن الأسطورة عالم حقيقي عند من يؤمن بها ، والأدب منذ أن انفصل عن الأسطورة وحاول جاهدا أن يحل محلها في منافسة مع غيره من ضروب الابداع الفني يدعي أنه يخلق العالم الحقيقي والأكثر دقة في عرض الواقع من الواقع نفسه ، وهو إذ يدعي ذلك فهو يؤمن بما يدعي ويسعى لتحقيقه ، ومتلقو الأدب بالضرورة مشاركون في هذا الادعاء معمقون لهذا الايمان وعلى رأس هؤلاء المتلقين يقف النقاد .

إذن فالأخبار هنا من صياغة الكاتب ومادتها من واقعه بكل عناصر ذلك الواقع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، ولكن هذه المادة لا تعرض علينا كما هي في الواقع بل كما يريد لها الكاتب أن تكون في اطار نظام جديد للعالم يخلقه الأديب . وهذا النظام الجديد أبسط سماته أنه ينزع الواقعة من سياقها ليضعها في سياق جديد . وهي في السياق الجديد لا تحكي شيئا عن عالمها الذي انتزعت منه ولكنها تمثل هنا عالما آخر يدعو الكاتب اليه تحت شعار المكافأة . إن الواقعة هنا حدث يتكلم عن أناس واقعيين دون أن يعنيه أن نعرف هؤلاء الناس أو لا نعرفهم وإنما يقيمهم مثلا منصوبا للدلالة على شيء آخر ينبع من ذات مؤلف الكتاب :

إذن الخبر التمثيلي ـ إذا أخذنا بتسميق ـ نوع أدبي قصصي ، يشكل وحدة بنائية في سياق أكبر لنوع أدبي آخر هو ما سنسمح لأنفسنا أن نطلق عليه « أدب الفكر » . ولكن ـ وليغفر القارئ ـ لي هذا الاستطراد ـ ما هو أدب الفكر هذا ؟ إن المفكرين في ظل الأجواء التي تسيطر عليها المذاهب والعقائد سيطرة سياسية قمعية لا يجدون فرصة للتعبير المباشر الحر عن أفكارهم . ولذا يلجأون الى التمثيل بالقصة والخبر لما يريدون أن يعبروا عنه من أفكار ، فضلا عن اعتقادهم بأن هذا الأسلوب التمثيلي أنجح لنقل أفكارهم إلى عامة الناس وخاصتهم على السواء ، وهذه قضية تستحق الدراسة المستقلة لأهميتها القصوى في التعرف على مناطق كثيرة في تاريخنا الأدبي ما زالت مظلمة أو تبحث لها عن مكان في خريطة ذلك التاريخ . ومؤقتا أدعو القارئ ، للرجوع الى كليلة ودمنة ورسائل إخوان الصفا ليتحري عن أوائل عمليات استكشاف تلك القضية .

نخلص من ذلك أن الكتاب من جنس أدبي هو « أدب الفكر » وأن وحداته من جنس آخر لابد أن يشكل بالضرورة العنصر الأساسي في بنية أي عمل من أعمال أدب الفكر . وهذا الجنس تتعدد الأنواع فيه تعددا يحتاج لتأمل وروية في تصنيفها وتحديدها ولكن مبدئيا فإن كتاب المكافأة يمثل سابقة لا نظير لها من قبل في الأدب العربي ولا نظير لها من بعد إلا في كتاب واحد سيظهر بعد كتاب المكافأة بأكثر من قرن : انه كتاب طوق الحمامة .

وبعد قراءة الكتابين أظن أنني قد اقتنعت بأن النموذج الأساسي الذي صاغ على نمطه ابن حزم هو كتاب المكافأة وليس كتاب الزهرة لابن داود الاصفهاني الظاهري . ومع ذلك فلا ننكر تأثر ابن حزم بكتاب الزهرة تأثرا ثانويا . والسبب الأساسي في هذا الاقتناع هو أن تقنية المكافأة هي نفس التقنية التي استخدمها ابن حزم في كتابه . وليس الأمر كذلك مع كتاب الزهرة ودراسة العلاقة بين الكتابين أمر آخر يخرج عن مجال بحثنا هذا إنما نثير القضية لأهميتها ونؤكد تأثر ابن حزم بابن الداية مما يزيد في أهمية كتاب المكافأة . ونعد القارئ ، بدراسة مستقلة للعلاقة بين الرجلين في كتابيهما العظيمين .

لغة المكافأة لغة قصصية ـ ٧ ـ

قد أشرنا من قبل الى لغة هذا الكتاب وتوحدها في كل الأخبار مما يبدو من صياغة الكاتب للأخبار جميعا سواء ما شاهده بنفسه أو ما نقله عن غيره . ونحن الآن لن نسرف في تقديم دراسة كاملة للغة الكتاب انما نكتفي بايراد بعض الظواهر اللغوية المتميزة التي تكاد ـ في ظننا ـ أن تكون من أساليب ابن الداية خاصة :

(أ) استعمال صيغ غير مشهورة .

وتتمثل هذه الصيغ في اشتقاقات مشروعة ولكنها غير شائعة . ومنها مثلا فعل « تعالم » بمعنى علمه الناس فهو يقول : « ومما نقله ابن المقفع وتعالمه العرب » ويصف رجلا آخر بقوله « متعالم » بعفاف الطعمة » أي مشهور ومعلوم بين الناس بعفاف الرزق (وتلفت النظر

لاستخدام الطعمة للرزق)، ويطرد استخدام الفعل بمشتقاته . وإذا تأملنا أكثر في الأخبار يتضح كلف الكاتب بهذه الصيغة الصرفية « تفاعل ، تتفاعل » فهو يستخدم « تضاحك . . . تتنادر (أي تتندر) . . . الخ . والوصول إلى هذه النتيجة يعم ، فهو كلف باستخدام عدد من الصيغ الصرفية ومعها استخدامات جديدة أو غير مشهورة لدلالات لها ألفاظ شائعة ونضرب لذلك صيغة : « استفعل ، تفعل ». ومن قوله مما جمع الصيغتين في جملة واحدة « فاستخبرني عن صناعتي فتحسنت عنده بأن قلت : أنا تجر في الغلات » ومنها قوله : « . . يستزير (القواسد من النساء) أي يطلب زيارتهن ، وقوله : « استطرفه ـ استنامة ـ استجيز (الأكل) » ومن الصيغة الأخرى « تأدى إليه (أي نقل اليه)، اتصل إلى (اي نقل اليه)، تحفي (احتفى)، تحيف (حاف)، تدمع (سال دمعه)، ترجل (النهار أي قويت شمسه وشب مثل الصبي يصير رجلا)، ومن غريب استعماله في صيغة (استفعل) قوله : « ثم ملكت ما استغرب مني (يريد ما سال من دمعي مشتقا الفعل من : غرب ، أي دمع) ومنها ايضا : « استثم » بمعنى أثم . ومن غريب استعماله في صيغة (تفعل قوله : « تسللوا للحادث » . بمعنى هربوا في هدوء ودون أن يشعر أحد بسبب ما حدث من أمر جديد غير الموقف . وقوله : « تسرع الروم الى بناء مساكن لهم » في مقام ينبغي استعمال (اسرع) بدلا من (تسرع) بما تحمل لفظة (تسرع) من مفهوم سلوكي حيث تصف السرعة قبل الروية في اتخاذ القرار أو النطق . . الخ .

(ب) الحذف على غير ما اشتهر واستحب في التعبيرات خاصة ما يتصل بالدعاء مثل قوله : « انصرف مصاحبا ، أي مصاحبا بسلامة الله ، وقوله : انصرف مكلوا ، أي مكلوا بعناية الله . وتطرد الظاهرة وتأخذ شكل الاستغناء عن الموصوف بالصفة مثل قوله : « فأخذ بيضاء ، فكتب فيها » وهو يريد : (ورقة بيضاء).

ونكتفي بهاتين الخصيصتين اللغويتين حتى لا يطول الأمر فيها يجاوز ما أردنا من ذلك . فنحن نهدف هنا فحسب إثبات خصوصية اللغة عنده ودلالتها فيما يتعلق من فرض فرضناه حول إبداعه للأخبار إبداعا يبعده عن مفهوم الخبر المروي . وقبل ان نختم الحديث عن اللغة نستخلص مغزى هاما يضيء ما سبق من حديث حول بنية القص عنده . إن اللغة تعرف أساليب للتكثيف وتبتعد في براعة عن الاستطراد أو عن إضاعة الوقت في الوصول الى الهدف . إنها لغة تعرف أقصر الطرق الى الدلالة القصصية وتفتح الباب أمام القصة القصيرة اليوم إلى لغة متميزة ولا سيما في طريقة الكاتب في الحوار . إن الحوار عنده إيجاز فذ لموقف متسع وهو أسلوب يقطع الطريق أمام طرفي الحوار فلا يمتدان به بلا طائل وبلا قدرة على إنهائه . إن من يتكلم بادئا بالحوار ينهي كل ما يمكن أن يقال ولا يبقى من جواب عليه إلا نعم أو لا أو الصمت ، فهذا فقير يكلم رجلا قويا ثريا سرق منه الجلاد امرأته الوحيدة : « يا سيدي ! لقد أغناك الله عن مساءتي بما بسطه من الرزق عليك ، وظاهره من الاحسان لديك ، وكانت مهجتي (امرأتي) عندك البلوجة ، إن رأيت أن تهبها لي !؟ فلك منها عوض وليس لي عنها معدل ». الفقير يكلم الثري القوي بأدب ودبلوماسية مما يجلب حزن القارىء واشفاقه بل وغضبه على الثري القوي . انه يذكره بثرائه مما يغنيه عما بأيدي الفقراء ثم يذكر امرأته بأنها مهجته فهي حياته وكل ما يملك ثم يطلب من الغني أن يهبها له . وإجابة الثري القوي غير المتوقعة صيحة لخدمه بأن يبعدوا عنه الفقير . أقفل باب الحوار قبل ان يفتح وجفت الأقلام وطويت الصحف . ان الحوار يمضي دائما هكذا : قضية تعرض بكل حيثياتها في لباقة وعاطفية ودقة على لسان طرف فلا يبقى مجال للطرف الآخر الا الاجابة برد فعل سيء أو حسن قولا أو فعلا .

وبعد ، فهذا البحث التحليلي يعد وقفة قصيرة أمام كتاب يستحق المزيد من الدراسة لما فيه ، والاحتفاء بما يحتويه . ولعل فيما قدمنا إشارة البدء في اخراج هذا الكتاب المصري من حيز الظل الى حيز النور نشرا وقراءة ودراسة .

متى تموت الفلسفة ومتى تحيا؟

حسن حنفي

أولا : مقدمة

الفلسفة مثل الكائنات الحية تموت وتحيا . فهي إبداع إنساني يتخلق عندما تتهيأ له ظروفه وينقرض تماما عندما تتغير هذه الظروف ، وتحل محلها ظروف أخرى مضادة لا يقوى الكائن الحي الوليد على مقاومتها والتكيف معها حتى يضمن لنفسه البقاء والاستقرار . والتاريخ شاهد على ذلك . فهو هذا المعمل الذى تقام فيه التجارب الحية وتنشأ فيه الأجنة التى تولد والتى تحيا . وهو السجل الذى يدون فيه الموتى والأحياء ، والمحفوظ دائما في صدور الناس في وعيهم بالتاريخ وفي إدراكهم لقوانين حركته . وشروط الحياة أو الموت ليست ظروفا تاريخية مجردة عن الحياة الانسانية التي تتسم بحرية النظر والعمل دون أن تكون أسيرة للظروف وخاضعة لها خضوعا آليا حتميا ، ولكن باجتماع هذين العنصرين : حتمية التاريخ وحرية الانسان ، تموت الفلسفة وتحيا . ويأتي السؤال عن الموت قبل السؤال عن الحياة . فحياة الفلسفة شيء طبيعي طالما أن الانسان ما زالت به حياة ، وطالما أن الحياة تعني حرية الفكر والنظر ، والقدرة على البحث والتقصي ، وطالما أن الدنيا ما زالت قائمة ، وطالما وجد فيها إنسان واحد يتنفس أو يعقل ، فالعقل كما قال القدماء : إحدى قوى النفس ، والنفس أحد مظاهر الحياة ، ولكن الغريب أن تموت الفلسفة والحياة باقية ، وهناك إنسان حي عاقل على وجه الأرض . إن موت الفلسفة يعني نهاية الحياة وعدم قدرة الانسان على المقاومة واستعمال حريته ، وعجزه عن خلق الظروف التى تعيد له وللفلسفة الحياة . وهذا الافتراض تنكر لوجود الانسان وفاعليته في الحياة . حياة الفلسفة هي الأساس وموتها هو العرض ، حياتها هي القاعدة وموتها هو الاستثناء ، حياتها هي الطبيعي المألوف وموتها هو الشاذ الغريب .

وليس السؤال : هل ماتت الفلسفة ؟ فهي تموت بطبيعة الأحوال وتغير الظروف ، وبالوجود الانساني في ذاته الذى قد يمارس حريته ويستعمل عقله وقد لا يمارس أو يستعمل . ويشهد بذلك أيضا تاريخ الفكر الانساني ولحظات موت الفلسفة ولحظات حياتها . ولكن السؤال هو : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ متى يحدث لها أن تموت ، وفي أى ظروف تحيا ؟ فالسؤال ليس مجردا بل هو سؤال في الزمان وفي التاريخ داخل الحضارات البشرية ودوراتها . وبالتالي فلا توجد إجابة واحدة عامة ومطلقة وشاملة بل هناك إجابات تاريخية محددة في لحظات تاريخية معنية وفي أوضاع اجتماعية وسياسية بعينها تصدر عن مدى وعى الأفراد والجماعات بحركة التاريخ وبقوانين مساره . والسؤال عن الزمان هو في حد ذاته سؤال عن العلة ، فالعلة توجد في التاريخ ، لحظة زمانية أو مرحلة تاريخية تكمن فيها العلة وتتحد معها ، ومن ثم كان الحديث عن الزمان والتاريخ هو حديث عن العلل والأسباب . ولا يوجد موت نهائي للفلسفة بل هناك إمكانية بعث لها وعودة الحياة لها . فالظروف متغيرة ، وحرية الانسان دائمة ومستمرة حتى لو اعتراها الوهن والضعف في بعض اللحظات . لا يوجد موت إلا ويتلوه بعث ، ولا توجد حياة الا ويصيبها الموت أو الهزال بل إن كل لحظة موت هي بداية لحظة أخرى لميلاد جديد ، تموت الفلسفة وتحيا في دورات وبايقاع منتظم رتيب مثل ضربات القلب أو دفعات النفس .

وليس السؤال في فعل ماض : هل ماتت الفلسفة ؟ بل السؤال في الفعل المضارع : متى تموت الفلسفة ، ومتى تحيا ؟ فليس المقصود وهو الحديث عن التاريخ الماضي ورصد حسابه بل الحديث عن الحاضر وكشف مكوناته . فلعلنا باكتشافنا اللحظة الحاضرة نستطيع أن نرى الماضي بوضوح فالحاضر يقرأ نفسه في الماضي .

ولا يوجد ماض يأتي بفعل الزمان ، والتاريخ لا يثيره الحاضر ولا يبعثه . الماضي ولى ولن يرجع ، والحاضر بعث له وامكانية تحقق . واذا كان الماضي قد انتهى فان معاركه ما زالت حاضرة ، وصراع الأطراف ما زال قائما . الماضي من تراث الأباء والحاضر من إبداع الأبناء ، ولكن في مواقف قد تكون واحدة . فما أشبه الأمس باليوم . وبالتالي يكون سؤال : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ مسئولية الجيل الحاضر عن موت الفلسفة أو عن حياتها ، واذا كان الماضي عن البعض سلبا واستلابا ومحايدة فان الحاضر عند البعض الآخر ، التزام ونقد ومقاومة .

ولما كنا نحن الآن في نهاية فترة وبداية أخرى ، نتحدث عن الانهيار والنهضة ونذكر الانحطاط والبعث ، ونواجه التوقف والاستمرار فمن الطبيعى أن يكون سؤال : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ موجها إلينا في جيلنا ، واضعا إيانا مع مشكلتنا الجوهرية التى تواجهها منذ عدة أجيال منذ الطهطاوى والأفغاني وشبلي شميل ألا وهي النهضة ، وشروطها ومقوماتها وطرقها وغاياتها ، وكان من الطبيعي الدخول في الزمان وفي التاريخ فلعلنا نكتشف لدينا وعيا بالزمان وإحساسا بالتاريخ يمكننا من الاجابة عن السؤال . واذا كنا على حافة دورتين حضاريتين : الأولى هي التى حددها ابن خلدون ووصف مسارها في المقدمة ، والثانية هى عصر الانهيار الذى قد شارف على النهاية منذ نهاية القرن الرابع عشر الهجرى وبداية الخامس عشر ، فان لدينا التجارب العصرية التى تجعلنا قادرين على رؤية موت فلسفة وحياة أخرى . مجتمعاتنا في لحظات التحول من التقاليد الى التحرر ، ومن التراث الى التجديد ، وفي هذه المرحلة من مسارها يكون السؤال بذى دلالة ، وتحمل الاجابة عنه تجربة حضارية لمجتمعاتنا الناهضة قد تساعدنا على تقوية وعينا باللحظة التاريخية الراهنة .

لذلك كان من الطبيعي أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل التجارب الشعورية لجيلنا التي يعيشها المفكر أو الفيلسوف . وهو المنهج الذي تمت صياغته باسم المنهج « الوصفي » أو المنهج « الظاهرياتي » أو المنهج « الفينومينولوجي » في التراث الغربي في الفينومينولوجيا المعاصرة[1] . وقد كان متبعا من قبل في تراثنا القديم خاصة في علوم التصوف وفي علم أصول الفقه وإلى حد ما في علوم الحكمة[2] ، وهو أيضا المنهج الذي يطبقه كل المفكرين على غير وعي منهم سواء كانوا علماء أو فلاسفة أو حتى أدباء وفنانين ، فلاشيء يحدث في الخارج الا ويحدث في الشعور ، ولا شيء يتم إدراكه في الخارج إن لم يتم إدراكه في الشعور ، وهو المنهج الذي يستعمله بسطاء الناس وعامتهم في حياتهم اليومية في إدراكهم وتعبيرهم وتحديد مواقفهم . فالانسان لا يستطيع أن يفهم أي موضوع إلا من خلال التجربة . والموضوع تجربة معاشة في شعور الانسان لا يستطيع أن يفهمه الا اذا أدرك دلالته أو معناه ، ولما كانت التجارب البشرية مطردة وقوانين التاريخ وتطور المجتمعات واحدة ، فانه يمكننا فهمها بصرف النظر عن اختلاف العصور والأجيال ، فنحن قادرون على تذوق الآداب القديمة وفهم الفلسفات الماضية وإدراك المواقف الانسانية للعصور السابقة . فالماهيات واحدة ، والمعاني قائمة ومستقلة عن حواملها التاريخية ، ويمكن إدراكها بالحدس ، يكفي اعادة بناء الموقف ، وعيش التجربة واتحاد الذات بموضوعها . ويتفق على حدس الماهيات عديد من الباحثين والقراء على السواء دون ما خلاف على النتائج . وتلك هي الموضوعية التي تعني العودة الى الأشياء ذاتها وليس تطابق الحكم الصوري مع الواقع المادي . فهذا التطابق ادعاء لا وجود له لأن الحكم والواقع لا يوجدان إلا في التجربة المعاشة . فالصدق في التحليل والبداهة في الادراك هما مقياسان لصحة تطبيق هذا المنهج في مثل هذا الموضوع : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ وقد قام هوسرل واضع هذا المنهج بتطبيقه في نفس الموضوع متسائلا عن افلاس "Bankrott" الفلسفة على يد الحسيين التجريبيين من أمثال هيوم ، وكيف يمكن زيادة رصيدها[3] . بل إنه لا يكاد يخلو فيلسوف واحد من وضع هذا السؤال ، كل على طريقته ولتدعيم مذهبه . ولكن هوسرل هو الذي وضع السؤال على مستوى الوعي الأوربي كله ، فالموت والحياة ظاهرتان للوعي التاريخي الفردي والحضاري ، وليس على مستوى مذهب معين صوري أو مادي أو وجودي .

ولما كان كل باحث اليوم ذا شعوري مغترب نظرا لسيادة الحضارة الأوربية وانتشارها خارج حدودها فانه يجد نفسه لا محالة بصدد تحليل الشواهد والأمثلة التاريخية

---

(١) انظر عرضنا لهذا المنهج في الجزء الأول من رسالتنا الثانية (باريس ١٩٦٦) بعنوان :

L'Exegese de La phenemenologie, L'etat actuel de La methode phenomenologique et son application au phenomene religieux, Dar al-fikr al Arabi, Le Caire 1980.

وانظر أيضا تطبيقنا لهذا المنهج في ظاهرة تفسير العهد الجديد في الجزء الثاني بعنوان :

la phenomenologie de L'Exegese, essai d'une hermeneutique existentielle a partir du nouveau Testament (Paris, 1966).

(٢) انظر اكتشافنا لهذا المنهج في علم أصول الفقه في رسالتنا الأولى بعنوان :

Les methodes d'Exegese, essai sur la science des 1965. fondements de la comprehension ILm Usul al-fiqh, le caire.

وكذلك دراستنا « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا في دراسات إسلامية ص٢٧٣ ـ ٣٤٤ الانجلو المصرية القاهرة ، ١٩٨١ » .

(٣) E.Husserl:Die krisis der Europaischen Wissensha ften und die transzendentale phenomenologie, eine Einleitung in die phenomenologische philosophie, pp.88-91, M.Nijhoff, Haag 1956.

من داخل الحضارة الأوربية وكأن الغرب هو العالم كله ، وكأن تاريخ الفكر الأوربي هو تاريخ الفكر الانساني ، وكأن الحضارة الأوربية خاصة في العصور الحديثة هي الممثلة الوحيدة للحضارات البشرية كلها . . في مصر والصين وفارس وما بين النهرين وفي أفريقيا وفي خليج المكسيك . وحرصا على هذا التحرر من هذا التحيز الحضاري المسبق ، ونحن مازلنا ضحيته ، فان الشواهد والأمثلة التاريخية ستعمم وتتنوع قدر الامكان حتى تشمل أكبر قدر ممكن من الحضارات الأخرى وفي مقدمتها الحضارة الاسلامية التي تكون مخزوننا النفسي ورصيدنا الفلسفي ، والتي مازلنا نعيشها وتعيش فينا حتى الآن[4] . ولما كان الباحث ذو الوعي المتحرر من الغرب لم يع بما فيه الكفاية إحدى دوائره الحضارية الكبرى وهي دائرة الشرق ، فذلك لأن الغرب ما زال يمثل لنا التحدي الأكبر ليس فقط عسكريا واقتصاديا بل ثقافيا وحضاريا ، يكفينا في جهدنا التخلص من آثاره ، ويكفينا تحجيمه ورده داخل حدوده حتى يحدث التوازن في وعينا القومي بين حضارتنا وحضارات الغير في الغرب أولا ثم في الشرق ثانيا .

ثانيا : ما هي الفلسفة ؟

ما هي الفلسفة تلك التي تموت وتحيا ؟ وما تعريفها ؟

١ - هل الفلسفة هي البحث الخالص عن الحقيقة المجردة ؟ هذا التعريف في حقيقة الأمر نظرى اكثر منه واقعى اذ لا توجد حقيقة مجردة بل توجد حاجات ومطالب وأهداف وبواعث وأوضاع اجتماعية محددة في عصور وأمكنة معينة . المجرد لا وجود له في الذهن ولا في الواقع لأنه معاش في تجربة أولا بما في ذلك المفاهيم الرياضية والتصورات المنطقية . ولم يكن هناك على مدى الفكر البشرى أى بحث مجرد عن الحقيقة حتى ولو أعلن الفيلسوف ذلك لأن الشمول مطلب إنسانى يتجاوز به الانسان حدوده الفردية والاجتماعية والتاريخية ، لذلك كانت الفلسفات الصينية - وفي مقدمتها الكونفوشيوسية - فلسفات عملية مرتبطة بسعادة الانسان على الأرض ونعيمه في هذه الدنيا . كما وجه الاسلام الذهن البشرى نحو منافع الأمة ومصالحها وعدم السؤال عن أشياء لا نفع منها أو يأتى منها ضرر « يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم ، وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ، عفا الله عنها والله غفور رحيم ، قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين » (٥ : ١٠١ - ١٠٢) ، فالسؤال لا يجوز الا اذا كان فيه نفع عملي . وقد قال علماء أصول الفقه قديما : إن كل سؤال لا ينتج عنه أثر عملي فانه يكون عاريا عن العلم[*] . وكثير من الأسئلة له إجابات عملية وليست نظرية ، وكما في الأثر عندما سئل الرسول عن الساعة قال : « فاستعد لها » . كما رفضت الفلسفات العملية في الغرب هذا البحث النظرى المجرد من أجل التوجيه العملي في الحياة . لقد ارتبط هذا التعريف للفلسفة باليونان عامة وبالطبقة الأرستقراطية - طبقة الأحرار - خاصة وهي التي كفاها العبيد مؤونة العيش وتدبير حياتها المادية من عمل وكد ورزق واعداد للأعمال المنزلية . فبدأت في البحث عن طبائع الأشياء وأصلها بحثا مجردا صرفا لا غاية له ولا هدف الا الحقيقة ذاتها لملء أوقات الفراغ . كما استمر هذا التعريف أيضا عند بعض فلاسفة التنوير مثل لسنج صاحب القول المأثور : « لو أن الله أمسك بالحقيقة كلها

(٤) انظر كتابنا : التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم ص١٠ - ١٨ المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

(*) يقول الشاطبي « الاشتغال بالمباحث النظرية التي ليس لها ثمرة عملية مذموم شرعا » الموافقات في أصول الشريعة جـ ١ ص٤٦ - ٥٦ ، المكتبة التجارية بالقاهرة .

في يده اليمنى ، والبحث الدائب عن الحقيقة في اليسرى كي أقع دائما في الأخطاء وقال لي : أيهما تختار ؟ فانني بكل تواضع أختار اليد اليسرى قائلا : أبي ، هب لي هذا ، فالحقيقة المطلقة لك وحدك [٦] . ولقد كان ذلك رد فعل على الدجماطيقية والمعطيات المسبقة والحقائق الجاهزة من السلطتين الدينية والسياسية أو من العرف والتقاليد ، ثقة بقدرة الانسان على اكتشاف الحقائق بجهده الانساني الخالص حتى يطمئن الى ذاته والى قدرته على إعطاء العالم غطاء نظريا من وضعه بعد أن انهارت كل الأغطية النظرية الموروثة التي دافعت عنها الكنيسة والدولة الى آخر رمق . وكان الثمن دماء المفكرين الأحرار والعلماء التي سالت من أجل البحث عن الحقيقة والبرهنة عليها بشهادة الحس والتجربة وبدليل العقل والبرهان وقد عبر هوسرل عن هذا التعريف أخيرا بأن الفلسفة هي البحث عن الحقيقة النظرية المجردة الخالصة وأن موضوعها المثالي هو نقطة أرشميدس أي الموضوع النظري المجرد الذي لا وجود له في الواقع . فطالما ارتبطت الفلسفة بالنواحي العملية الدينية أو الأخلاقية ولم تكن بحثا نظريا مجردا فانها لا تكون فلسفة . ومن ثم لم يعرف الشرق القديم الفلسفة بهذا المعنى . بل إن سقراط نفسه ليس فيلسوفا لأنه ربط بحثه النظري بالأخلاق العملية ، وعلى هذا النحو يكون الغرب وحده - ببحثه النظري المجرد - هو القادر على التفلسف ، ويكون أفلاطون هو نموذج الفيلسوف في نظرية المثل ، موضوعات عقلية صورية مفارقة للطبيعة الحسية المادية . إن تطور الحضارة الأوربية وبناءها انما يتحدد بالبحث النظرى المجرد . وقد تحول ذلك إلى غائية وقصد حضارى . بل إن العمل ذاته أي كل ما يتعلق بالارادة والرغبات والميول يتم البحث فيه بحثا نظريا خالصا مجردا كما أراد كانط في « نقد العقل العملي » من أجل البحث عن الأسس النظرية للعمل . لذلك كان ليبنتز نموذج الفيلسوف بتحويله العالم الى رياضيات شاملة يمكن معرفتها بقوانين العقل ذاتها وأولياته [٧] . وقد كرر ماركس فيبر نفس الشيء ، وجعل التعقيل أو التنظير **Rationalization** ميزة خاصة للغرب على باقي الحضارات . فقد نشأ لديه تقسيم العمل واكتشف قوانين الطبيعة واخترع الحاسبات الآلية ، وقد وصل هذا الاعتزاز عند فيبر بهذا التنظير الى حد العنصرية [٨] .

ولم ينشأ لدينا في تراثنا القديم ولا نهضتنا المعاصرة هذا الاتجاه للبحث النظري المجرد باسم الفلسفة أو البحث عن الحقيقة . فقد ارتبطت الفلسفة لدينا بالدين وبالشريعة أي بسعادة الانسان في الدارين . كما ارتبطت المعرفة بالسعادة والفلسفة بالأخلاق ، بل إن وضع الحكمة في أعلى الفضائل انما لأعطائها الانسان السعادة والخير . هكذا كان الحال في علوم الحكمة وعلوم التصوف لدينا . أما علم أصول الدين فالحقيقة لديه منزلة من عند الله ، من النبوة والوحي لغاية عملية ، وفي علم أصول الفقه الحقيقة لديه عملية وليست نظرية أي الحرص على المصالح العامة والمنافع الدنيوية .

---

(٦) G.Lessing: Lessings Theological writings, p. 41, stanfor university press, California, 1967.

(٧) Husserl: Krisis, pp. 20-36, pp. 279-294 Erste philosophie IPP. 3- 17 Haag, 1956, Idees, Ipp. 409-413 pp. 427-433, NRF, Paris, 1950, Logique formelle et logique Transcendentale pp. 102-105 PUF paris 1950, Recherches Logiques Ipp. 238-241 PUF, paris 1959.

Kant: critique de la raison pratique pp. 17-115, PUF, paris, 1949.

(٨) انظر دراستنا : الدين والرأسمالية حوار مع ماكس فيبر في قضايا معاصرة جـ ٢ في الفكر الغربي المعاصر ص٢٧٣ - ٢٩٤ . دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

٢ - هل الفلسفة هي فن الحياة والتكيف مع مطالبها ومقتضياتها من أجل البقاء والحرص على المنافع الخاصة والعامة دون طرح أي سؤال نظري ؟ هل هي مجرد تسهيل للأمور، وتذليل للصعاب، وحل للمشاكل من أجل سير الحياة ؟ ولكن البرجماتية ذاتها كانت رد فعل على الفلسفة باعتبارها بحثا عن الحقائق النظرية المجردة التي لا أثر لها في الحياة العملية . لذلك أسقطت من حسابها موضوع البحث النظرى الخالص . وهو أيضا موقف برجسون من العقل والبحث النظرى بل والدين الثابت Statique، فالهدف من ذلك كله هو التكيف مع الحياة . فالتصورات النظرية عند برجسون مجرد ظلال وأشباح للواقع، وليست الواقع نفسه الذى يتكيف الانسان معه ويدركه بالحدس الوجداني، مجرد شيكات أو حوالات أو أذونات للصرف وليست رصيدا حقيقيا وثروة فعلية [٩] .

والحقيقة أنه يصعب تناول مشكلة العمل دون النظر، فالنظر هو أساس العمل . لذلك كتب كانط « نقد العقل العملي » لبحث المسائل النظرية لموضوعات العمل والسلوك، كما أن الاتجاهات العملية في الفلسفات كلها لم تسقط من حسابها البحث النظرى، فسقراط كان يبحث عن المبادىء النظرية العامة للسلوك العملي . وكذلك كان أفلاطون وأرسطو . وظل الحال كذلك في العصر الوسيط بصرف النظر عن صواب هذه المبادىء النظرية أو خطئها (الخطيئة، الخلاص، الفداء .... الخ) . كما بحث ديكارت موضوع الصواب والخطأ في التأملات في الفلسفة الأولى وكذلك فعل سبينوزا في « الأخلاق » . بل إن « البرجماتية » عند « مل » تقوم على أساس تجريبي وهو بحث نظرى وان اختلف المنهج، ويقوم على استقصاء للعلل كما هو الحال عند علماء أصول الفقه في تراثنا، وهناك الاتجاهات العملية عند شلر F .c.s. shiller، وبيرس ch. pierce، وبلوندل، وكلها تؤسس العمل على البحث النظرى سواء في العلوم الانسانية أو في العلوم الرياضية والطبيعية أو في العقيدة الدينية . بل إن الوجودية ذاتها، باعتبارها رد فعل على الفلسفات النظرية المجردة، لم تغفل الأسس النظرية للسلوك الفردى الاجتماعي كما هو واضح في « نقد العقل الجدلي » عند سارتر [١٠] .

لقد انتهت الفلسفة عند اليونان بعد أن سادت الفلسفة بعد أرسطو المدارس الأخلاقية العملية كالرواقية والأبيقورية، وتحولت الفلسفة الى بحث في السعادة واللذة وممارسات عملية في جماعات وحلقات دون طرح الأسس النظرية لهذا البحث . كما ماتت الفلسفة في أمريكا بعد النزعة البرجماتية الخالصة كما هو

(٩) H. Bergson: Les sources de la morale et de la Religion, pp. 105- 115 PUF, Paris 1955.

(١٠) Descartes: Meditation pp. 301- 309 Oeuvres et Lettres, NRF, Paris, 1953.

spinoza: L'Ethique pp. 618-652, oeuvres complete NRF, Paris 1954:

J.S.MILL Lutilitaranisme p. 1-9 puf paris 1925.

F.C.S. Schiller: Humanistic pragmatism pp. 40-54, Free Press Nez York 1966.

Ch. Pierce: Selected Writings. the architecture of theories Dover, New york, 1966, The essential Writings, How to make our ideas clear p. 137-157, harper, Row NewYork, 1972.

Philosphical Writings, the fixation of belief p. 5-22, Dover, New York 1955.

M.Blondel: L'Action (1893), pp. 1-22, PUF, paris 1950.

J.P. sartir: critique de la raism dialectique, pp. 15-32 NRF 1960

الحال عند وليم جيمس وجون ديوى ، مادامت الحقيقة هى مقدار ما تحدث من أثر فى الحياة العملية . وأصبح يضرب بالمجتمع كله المثل فى النزعة العملية وفى سطحية الفكر لولا هجرة بعض المفكرين الأوربيين والقيام بحركة ثقافية علمية لطرح السؤال النظرى(١١) .

٣ - هل الفلسفة تفكير على الدين ، وتأييد لعقائده وخدمة له ، وفهم لنصوصه ؟ لقد ارتبطت الفلسفة منذ نشأتها بالدين ، وخرجت من المعابد والكنائس واشتغل بها رجال الدين . بل إن الفلسفة قد تكون تطورا طبيعيا للدين كما يقول بعض فلاسفة التاريخ مثل كونت فى قانون الحالات الثلاث ، وان موضوع الفلسفة الأول وهو الوجود المطلق ، هو بعينه موضوع الدين الأول وهو الله . وأن وسيلة المعرفة فى الفلسفة - أى العقل أو الحدس - هى بعينها وسيلة المعرفة فى الدين وهو الوحى أو الايمان أو النبوة أو الالهام بالرغم مما قد يبدو بين الوسيلتين من اختلاف عند البعض ، ومن اتفاق عند البعض الآخر . وأن غاية الدين وهى النجاة فى الدنيا والآخرة ، هى بعينها غاية الفلسفة وهى الحصول على السعادة . ومن ثم كان الدين والفلسفة متفقين فى الموضوع والمنهج والغاية . وقد ظهر ذلك بشكل واضح فى تراثنا القديم عند الفلاسفة المسلمين . فالفلسفة والدين عند الكندى متفقان فى الموضوع والغاية وان اختلفا فى المنهج ، وعند ابن سينا طريقان يؤديان الى نفس الغاية كما وضح من قصة « حى بن يقظان » ، وعند ابن رشد : الفلسفة بالنسبة للشريعة هى الأخت الرضيعة ، المتحدتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة ، وانما يكمن الخلاف بينهما فى الظاهر ، ومن هنا أتت ضرورة التأويل . ويعظم الخلاف بينهما عند العامة التى لا تقدر على التأويل ، وعند رجال الدين الذين يدافعون عن مناصبهم المزورة ويضطهدون الحكماء الذين يكشفون عيوبهم . بل إن غاية الفيلسوف هى بيان هذا الاتفاق بين الشريعة والحكمة ، وبين الدين والفلسفة(١٢) .

وقد وضح هذا الاتجاه أيضا لدى آباء الكنيسة الأوائل خاصة عند جيستان الذى كان يرى سقراط مسيحيا ، فالفلسفة هى محبة الحكمة ، والمسيحية هى المحبة ، ومن ثم فلا خلاف بين الفيلسوف والمسيحى . وقد استمر هذا التيار أيضا فى الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط عندما بدأ الجدل يسيطر على اللاهوت عند بيرانجيه التورى ، ونيقولا الاميانى ، واستمر عند أبيلار . كما ظهر بوضوح عند الرشديين اللاتين وفى مقدمتهم سيجر البرابنتى وغيره من تلاميذ المسلمين . كما ظهر فى العصر الحديث كله ابتداء من ديكارت والديكارتيين خاصة سبينوزا الذى أمكنه استنباط كل حقائق الايمان من العقل الخالص . وقد بلغ ذلك الذروة عند هيجل عندما تحول الدين الى فلسفة والتثليث الى جدل ، والقيامة الى تاريخ . كما تحولت الفلسفة الى دين ، والمطلق الى إله والعقل الى وحى . لم يعد هناك فرق بين الفلسفة والدين . . وكلاهما تحققان للفكرة ، ومظهران للمطلق . ومن ثم لحق هيجل

---

(١١) W. James: pragmatism, pp. 17-40, Meridian Books, New York 1970
J. Dewey: The quest for certainty, pp. 3- 25, Puttam, New York 1960.

(١٢) كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى (الأهوانى) ص٧٧ ، ٧٨ الحلبى القاهرة ١٩٤٨ ، ابن سينا ، ابن طفيل ، حى بن يقظان ص٤٠ ، ١٩ ص١١٨ (احمد أمين) دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٦ ، ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص١٥ المحمودية بالقاهرة .
اخوان الصفا ، رسائل اخوان الصفا ، المجلد الرابع العلوم الناموسية والشرعية ص٥ - ١٤ دار صادر ، بيروت ١٩٥٧ .

بتراثنا الفلسفي القديم الذى أصبح فيه النبي هو الفيلسوف والفيلسوف هو النبي(١٣) .

ولكن ارتباط الفلسفة بالدين جعلها خادمة له وأفقدها القدرة على التفكير المستقل وحرية البحث . أصبحت الفلسفة خادمة للدين ومبررة له مما أحدث رد فعل عنيفا للفلسفة التى أصبحت عند البعض الآخر في مواجهة الدين ، ومعارضة له . فبدل أن كانت خادمة للدين أصبحت سيدة له . حينئذ يتحول الدين الى مجرد خرافات وأساطير من الناحية النظرية والى شعائر وطقوس من الناحية العملية ، والى سلطة ومؤسسات وهيئات من الناحية التنظيمية ، وتصبح الفلسفة هى الحامل للواء العقل والحرية والعمل ، تعيد الانسان الى العالم بعد أن استلبه الدين خارجا عنه كما ظهر ذلك بوضوح عند فيورباخ في « جوهر المسيحية »(١٤) .

وقد ظهر نفس الاتجاهين في تراثنا القديم . الأول يريد جعل الفلسفة خادمة للدين كما وضح عند الاشاعرة بجعلهم النقل أساس العقل ، والثاني جعل الفلسفة مستقلة عن الدين كما وضح عند المعتزلة بجعلهم العقل أساس النقل . وقد ظهر رد الفعل على الاتجاه الأول عند ابن الراوندى وعند الرازى ولذلك لم تحفظ مؤلفاتهم خاصة عن النبوة ، وما زلنا حتى الآن في حركاتنا الاصلاحية الأخيرة وفي نهضاتنا المعاصرة نتصور ارتباط الفلسفة بالدين كما هو الحال في « الجوانية »(١٥) .

٤ ـ هل الفلسفة تفكير على العلم ، وتأمل في نتائجه وحل لمشاكله وتبنٍّ لمنهجه ونظر في موضوعاته ؟ لقد ارتبطت الفلسفة دائما بالطبيعة وهى ميدان العلم وموضوعه الأول منذ الطبيعيين الأوائل عند اليونان . بل إن العلم ذاته قد نشأ من ثنايا فلسفة الطبيعة ثم ساعد على ازدهارها بعد نشأته . كانت فلسفة الطبيعة مادة للعلماء كما كان العلم مادة لفلاسفة الطبيعة . وازدهرت الفلسفة الطبيعية في القرن التاسع عشر بانتصار العلم وأثر الاكتشافات العلمية الهائلة ، واكتشاف علوم الحياة بالاضافة الى علوم الطبيعة ، وبعد نظرية التطور وأثرها على التصور العلمي للحياة وللكون ، وفي هذا القرن نشأت فلسفة علمية ، تختار من العلم المنهج الدقيق لا الموضوع الطبيعي فانحصرت الفلسفة على تحليل اللغة ، وتحولت الى علم مضبوط . كما تحولت فلسفات الطبيعة الى أطر نظرية للمذاهب الاشتراكية كما هو الحال عند ماركس وانجلز ، أو الى أسس ميتافيزيقية لفلسفات الوجود كما هو الحال عند هيدجر وبقية الطبائعيين الأوائل قبل سقراط ، أو عند ميرلوبونتي وبرجسون

(١٣) E. Gilson: la philosophie au moyen- Age pp. 16- 21 pp. 232- 38

— Hegel: L'esprit du christianism et son destin, pp. 550-70.

وأيضا كتابنا « نماذج من الفلسفة المسيحية ص١٠٣ ـ ١٠٩ الطبعة الثانية ـ الانجلو المصرية ١٩٧٨ » .

(١٤) يعرض سبينوزا في رسالة في اللاهوت والسياسة نقدين المؤلفين بالنقد ويقترح فصل الفلسفة عن اللاهوت والتمييز بين المجالين . انظر ترجمتنا للرسالة ص٣٦٥ ـ ٣٧٦ الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٨ .

انظر عرضنا لموقف فيورباخ من خلال عرض جوهر المسيحية في دراستنا بعنوان « الاغتراب الديني عند فيورباخ » عالم الفكر المجلد العاشر ، العدد الأول ابريل مايو يونيو ١٩٧٩ .

(١٥) ابن رشد : مناهج الأدلة ص١٣٢ ـ ١٣٥ تحقيق محمود قاسم الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٩ .

عبدالأمير الأعسم : تاريخ ابن الراوندي الملحد ، بيروت .

انظر دراستنا عن الجوانية بعنوان « من الوعي الفردي الى الوعي الاجتماعي في دراسات اسلامية ص٣٤٧ ـ ٣٩٢ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨١ .

واعتمادهما على الطبيعة البشرية من خلال علم النفس وعلوم الحياة بوجه عام(١٦) .

وقد أصبح العلم الطبيعي لدينا منذ القرن الماضي ، عند شبلي شميل ويعقوب صروف ونقولا حداد وولى الدين يكن ، وفي هذا القرن عند سلامة موسى ، وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا ، أحد طرق النهضة وأهم شروطها نظرا لما يسود مجتمعاتنا من خرافة وأساطير ومحرمات لا يمكن الاقتراب منها . وأصبح تكوين فلسفة علمية أحد طرق الاصلاح ، إحكاما لاستعمالنا اللغة ، وتوجيها لوعينا نحو الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية واستخداما للعقل بطريقة تحليلية(١٧) .

وبالرغم من انجازات الفلسفة الطبيعية ونجاحها في القضاء على التصورات النظرية التي لا أساس لها في العقل أو في الطبيعة وصياغة منهج تجريبي علمي دقيق استطاع القضاء على كل الأفكار الموروثة والعقائد المسبقة والأحكام المبشرة والتحيزات والأهواء الا أن الفلسفة فقدت استقلالها ، وأصبحت تجرى وراء العلم أينما ذهب ، وضاع من الفلسفة روح التأمل والتساؤل ، وغابت منها الحيرة والظنون والافتراضات ، وتحولت الى مذهب دجاطيقي يرفض كل تأمل يخرج عن حدود العلم ويتهمه بالخرافة والميتافيزيقا . وفي النهاية حل العلم محل الفلسفة ، وأصبحت الفلسفة احدى مراحل التفكير البشرى بعد الدين وقبل العلم . ولم يعد لدى الانسان أى مجال للتأمل النظرى الخالص . إن لم يشأ العلم فعليه بالدين أو الفن يجد فيهما متعته ومبتغاه .

• ـ هل الفلسفة تفكير على الفن ؟ لقد ارتبطت الفلسفة أيضا منذ نشأتها بالفن كما ارتبطت بالدين وبالعلم . وكان التفكير في الجمال أحد مصادر التفكير الفلسفى ، فالانسان البدائي فنان قبل أن يكون فيلسوفا . الفن لغة وتعبيرا أكثر بدائية من الفلسفة التي تحتاج الى تنظير وتعقيل وترتيب ومنطق وحجة وبرهان . وقد تساءل الفلاسفة قديما عن معنى الفن والجمال . ولا يوجد فيلسوف الا ويتوج مذهبه بنظرية في الفن أو يطبقه في الجمال . وقد قام الفلاسفة أنفسهم بوضع نظريات علم الجمال ، كما أصبح علم الجمال أحد فروع الفلسفة . خصص له أفلاطون محاورة « فيدروس » ، وجعل أرسطو كتاب الشعر أحد كتب المنطق . وكتب أوغسطين كتابا في « الموسيقا » . وفي مرحلة المذاهب الفلسفة في العصور الحديثة خصص له كانط أحد كتبه النقدية الثلاثة « نقد ملكة الحكم » ، وأيضا « ملاحظات حول الجميل والجليل » وتبعه في ذلك شيلر في « التربية الجمالية للانسان » ، كما طبق هيجل مذهبه في « دروس

---

(١٦) J. Dewey: The influence of Darwin on philosophy, Bloomington, 1965
F. Engels: Dialectique du la Nature, Editions sociales, paris, 1952 ch. Huit: la philosophie du la Nature chez les Anciens, paris 1961 B. Russel: On the philosophy of science, New York, 1965.
Logic and knowlede, New York 1968, The scientific.
outlook, New York 1959, Human knowledge, its scope and its limits, New-York 1948, An inquiry into meaning and truth. Baltimore, 1969
A.J. Ayer: langage, truth and logic, New-york 1952: The problem of knowledge, Baltimore, 1969, The foundations of Empirical knowledge Baltimore 1969.

(١٧) شبلي شميل : فلسفة النشوء والارتقاء الجزء الثاني القاهرة ١٩٠٨ م . زكي نجيب محمود من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٩ ، تجديد الفكر العربي دار الشروق القاهرة ١٩٧١ م . فؤاد زكريا التفكير العلمي الكويت ١٩٧٨ .

فن الجمال »، وتبعه شوبنهور حيث جعل الفلسفة تفكيرا على الفن والحياة . ولا يخلو فيلسوف معاصر الا ويتطرق الى الفن ، فقد كتب ماركس وأنجلز « في الفن والأدب » ، وجعل كيركجارد « الجمال » أولى مراحل الحياة . كما ارتبط الجمال بالحياة وبدفعاتها الحيوية عند جويو وبرجسون ونيتشه ، وبالتأمل الروحى عند تولستوى . وتحول الى فلسفة خالصة عند سوزان لانجر وكولنجوود وسوريو وسارتر وهيدجر ، فالصورة الفنية وعمل الخيال هما الوظيفتان الأساسيتان للفلسفة (١٨) .

ومع ذلك فالفن مجرد وسيلة للتعبير وليس فكرة وان كان تجسيدا للفكرة . هو مجرد أسلوب فى التعبير عن الدين أو الفلسفة أو العلم أحيانا وليس فكرا . والادراك الجمالي أحد أنواع الادراك مثل الادراك الحسي والادراك العقلي والحدس الفلسفي . ومن ثم يكون رد الفلسفة الى الجمال هو رد للكل الى الجزء واغفال للمضمون من أجل الصورة وتضحية بالشيء المعبر عنه من أجل وسيلة التعبير .

٦ ـ هل الفلسفة تفكير على العلوم الانسانية مثل الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتاريخ والقانون ؟ هل هي تفكير على ظروف كل عصر وأحوال كل مجتمع ؟ هل هي تعبير عن روح العصر التى تظهر في العلوم الانسانية ؟ مما لا شك فيه أن الفلسفة تعبير عن ظروف كل عصر . تنشأ فيها ، وتعبر عنها ، وتؤثر فيها خاصة عندما تدخل الأفكار الفلسفية في نسق متكامل وتصبح « ايديولوجيا » . وبالتالي فهى مجرد تفكير على العلوم الانسانية لما كانت هذه العلوم هي التى تعكس روح العصر . وبالفعل لا يوجد فيلسوف الا وطبق مذهبه في السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو التاريخ أو القانون . فهناك « جمهورية افلاطون » والقوانين وكتاب « السياسة » لأرسطو ، و « دستور أثينا » و « مدينة الله » لأوغسطين ، و « رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا » ، و « مشروع السلام الدائم » لكانط ، وفلسفة الحق « لهيجل » ، وأسطورة الدولة « لكاسيرر » ، والقنبلة الذرية ومستقبل الانسانية « لياسبرز » والانسانية والرعب « لميرلوبونتى » ، ونقد العقل الجدلي « لسارتر » ، والانسان ضد الانساني « لجابريل مارسل » ، « وفكرة السلام » لشيلر و « العقل والثورة » لماركوز . كما لا يوجد فيلسوف الا وتوج مذهبه في موضوعات السياسة والاجتماع أو الاقتصاد . فقد كتب مارسل البادوى « المدافع عن السلام » ، وهوبز « الانسان والمواطن » ، وميكيافيكي « الأمير » ، وروسو « العقد الاجتماعي » ، ومونتسكيو « روح القوانين » ، ومور « يوتوبيا » ، وكرمويل « الكنيسة والدولة » ، وبيرك « فى الثورة » ، وهيوم « كتابات سياسية » ، ومل « الحكومة النيابية » ، « وبوزانكويه » فكرة الدولة » ، وباكونين « الله والدولة » وأورتيجا « ثورة الجماهير » ، وديوي « الديموقراطية » . بل ان رسل قد خصص ربما نصف اتجاهه الفلسفي للموضوعات الاجتماعية والسياسية مثل « المجتمع الانساني في الأخلاق والسياسة » ، « مبادىء النظام الاجتماعي » ، « التربية والنظام الاجتماعي » ، « آفاق جديدة لعالم متغير » ، « الحرية ضد النظام » ، « السلطة ، والفرد » ، « الطرق الى

(١٨)
Kant: Critique du jugement,
Observations sur le beau et le sublime,
F. schiller: Lettres sur L'education esthetique du L'homme Hegel:Esthetique,
Shopenhauer: the Art of Literature Michigan, 1960

الحرية » ، « السلطة » ، « جرائم الحرب في فيتنام » . بل إنه تحدث في أكثر الموضوعات الاجتماعية شيوعا مثل « الحصول على السعادة » ، « الزواج والأخلاق » ، « مدح الجنون » بل ان هناك فلاسفة قد عرفوا كذلك بنظرياتهم السياسية فقط دون أن تكون لهم أبنية ميتافيزيقية أو مذاهب فلسفية مثل هارنجتون والقديس جوست ، وجوزيف دى ميستر وجودوين ، وبرودون وماركس وباكونين وسوالفيف وكاوتسكي وتروتسكي وغيرهم . كما ظهر فلاسفة في التاريخ يفكرون في تقدم الشعوب وأصبحوا فلاسفة لا يقلون أهمية وأثرا عن الفلاسفة الخلص مثل هردرو فيكو ، وكوندرسيه ، وكورنو ، وكروتشه ، وتوينبي وشبنجلر ، واكتون وغيرهم[١٩] .

ولكن تحولت الفلسفة من هذا النوع عند البعض الى تفكير طوباوي كما حدث عند مور ، وعند دعاة الاشتراكية الخيالية ، وأصبحت تعبر عن أماني وتمنيات أكثر مما تعبر عن واقع الناس . كما تحولت عند البعض الآخر الى أيديولوجيات تنتهي بالحزبية والتعصب والمذهبية ، وبالتالي تفقد الفلسفة روح البحث الحر ، والقدرة على الحوار . كما تحولت عند فريق ثالث الى مذاهب سياسية ونظم اقتصادية مثل الرأسمالية والاشتراكية والفوضوية والقومية والنازية والدولية ، وبالتالي تحولت الى سلوك عملي تدافع عنه الدولة بالجيش والبوليس ، وتفقد الفلسفة قدرتها على النقد الاجتماعي وعلى تغيير الواقع[٢٠] .

وقد ارتبطت الفلسفة في تراثنا القديم بمثل هذا اللون من الفكر السياسي والاجتماعي ، وظهر بصورة واضحة في علوم الفقه والشريعة أكثر مما ظهر في علوم الحكمة ، ولكنه لم يكن فلسفة بالمعنى النظري بل تكيفا للسلوك العملي وتنظيما للحياة العامة ، كما ارتبط فكرنا الاصلاحي الأخير بهذا اللون من التفكير السياسي والاجتماعي حتى أصبح هو الغالب على فكرنا القومي ، فالتيارات الفكرية الثلاثة في فكرنا المعاصر : الديني والعلماني والقومي ، كلها تبدأ من الاصلاح والنهضة وتغيير الواقع الاجتماعي ، وأعطت الأولوية للعلوم العملية على العلوم النظرية ، وحاولت الدعوة الى تأسيس علوم اجتماعية تنهض بحال الأمة وتعيننا على النهضة[٢١] .

ومع ذلك فإن اعتبار الفلسفة تفكيرا في المجتمع وبحثا في علومه يجعلها تلهث باستمرار وراء أحداث العصر غير قادرة على تجاوزها . فالعصر إحدى لحظات التاريخ ، والمجتمع إحدى حلقاته ، والفلسفة وحدها هي القادرة على رؤية قوانينه الثابتة . لذلك ارتبطت الفلسفات الاجتماعية بفلسفات التاريخ ، الفلسفة هي القادرة على ادراك الثبات من خلال التغير والماهيات المحمولة على الوقائع ، وبالتالي يظل السؤال النظري مطروحا حتى في خضم أحداث التاريخ .

٧ ـ الفلسفة تحليل للتجارب البشرية لمعرفة ماهيتها . وهي تجارب العصر التي تظهر من خلال وعي الأفراد

---

(١٩) لم نشأ ذكر مؤلفات هؤلاء الفلاسفة الاجتماعيين وطبعاتهم وأماكنها بالتفصيل خشية التطويل والتكرار . انظر أيضا مقدمتنا في لسنج : تربية الجنس البشري عن فلسفات التاريخ .

(٢٠) Th. More: Utopia, New York, 1944, Bakunin: God and the state, New York, 1920.

(٢١) رفاعة رافع الطهطاوي : مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية القاهرة ١٩١٢ .

جمال الدين الأفغاني : الأعمال الكاملة تحقيق د. عمارة الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٦٨ .

شبلي شميل : فلسفة النشوء والارتقاء ص٣٧ ـ ٦٤ القاهرة ١٩٠٨ .

محمد عبده : تاريخ الأستاذ الإمام جـ ٢ ص٣٧ ـ ٤٥ القاهرة ١٣٤٤هـ .

والجماعات بها . وتشترط الوعي اليقظ القادر على تحويل الوقائع الى تجارب حية دالة يمكن إدراك ماهياتها بالحدس . كما تتطلب قدرة العقل على تحليل الشعور وإدراك المعاني الشاملة فيه . ففي الشعور يعمل العقل ، وفي التجربة يعيش الواقع ، وكلاهما يكونان وعي الانسان بنفسه وبالعالم . كما تتطلب القدرة على التخلص من الأفكار المسبقة والآراء المتحازة ، ووجهات النظر الخاصة ، والتحرر من العادات والعرف والتقاليد والأفكار الموروثة حتى يبدأ الشعور العاقل أو العقل الشعوري عملية الادراك والفهم بداية جديدة على يقين أول هو الوعي بالذات وبالعالم . وفي نفس الوقت يكون الشعور قادرا على قلب النظرة ورؤية الماهيات في التجارب الشعورية التي تعيش فيها الوقائع ، وبالتالي تنتقل الوقائع المادية من المكان الى تجارب حية في الشعور الداخلي بالزمان . ولما كان الشعور عاما وشاملا فإنه قادر على إدراك الماهيات الشاملة . ولما كان موضوعيا بلا تحيز أو هوى أمكن لشعور آخر إدراك نفس الماهيات ، ويكون الاتفاق على الادراك هو الموضوعية الانسانية الجديدة أي الوصول الى نفس الرؤية من فلاسفة عديدين . ومن ثم كان الشعور قادرا أيضا على البحث الحر واستقصاء الموضوع ، ورؤية الواقع وعيش التجارب ، وطرح وجهات النظر وتجريبها ثم جمعها في رؤية واحدة تكون متحدة مع الموضوع ذاته . ويشتد الشعور وينشط بالانتماء الى وطن ، والانتساب الى جماعة ، والولاء لقضية ، والسعي نحو مثل أعلى وتحقيق رسالة ، وعلى هذا النحو يخرج الشعور من دائرة التأمل الخالص وتحليل الماهيات الى العالم الانساني العريض حيث يتم تحويل الماهيات الى أوضاع اجتماعية ومواقف انسانية ووعي بالجماهير ومشاركة في حركة التاريخ . فالتاريخ واقع يحيا ، والواقع تاريخ حادث . وبالتالي ترتبط الفلسفة بالوعي الفردي والاجتماعي والتاريخي . لا تلعب دور أجيال مضت لتعيد التاريخ الى الوراء ، ولا تلعب دور أجيال قادمة لتقفز على مراحل التاريخ ، ولكن تقوم بدور جيلها الحاضر معبرة عن روح العصر ورؤية التاريخ[٢٢] .

ثالثا ـ الفلسفة والسلطة

علاقة الفلسفة بالسلطة علاقة قديمة . فالفلسفة تظهر في مجتمع تعلن اكتشاف الفكر ، وتبين ما غاب عن الأذهان . ولما كان العرف الشائع والأنظمة الاجتماعية القائمة لا يقوم الا على العقائد الموروثة التي تكون حينئذ أكبر دعامة للنظام ، اصطدم الفكر بالسلطة القائمة ، سلطة العقائد الموروثة أو سلطة النظم الاجتماعية . السلطة واحدة ولكنها تتنوع في المظاهر . أولها سلطة الموروث القديم المتمثل في العقائد والعرف والتقاليد والأفكار الشائعة والعادات وما ألفه الناس . هذا الموروث تتمثله القوى الاجتماعية فيتحول الى سلطة سياسية تستعمله لاستتباب الأمن والمحافظة على الوضع القائم ، وتتمثله السلطة الدينية فيتحول الى مقياس للعقائد ومعايير للصواب والخطأ . ولما كان رجال الحكم ورجال الدين يشاركون في نفس المصالح أي الدفاع عن الوضع القائم حدث التعاون بينهما ضد حرية الفكر وضد كسر ما هو مألوف والخروج عما هو شائع وهي مهمة الفلسفة ودور الفيلسوف . وغالبا ما يتم اضطهاد الفلسفة باعتبارها الحامل للفكر الحر في لحظات ضعف

(٢٢) قد يبدو بعض التشابه بين هذا التعريف للفلسفة والوصف لمنهجها وبين الفينومينولوجيا موضوعا ومنهجا . ولكننا لنا صياغتنا الخاصة لهذا الموقف وأصولنا السابقة وتطبيقاتنا المعاصرة في الموضوعات الاجتماعية والسياسية . انظر رسالتنا الثلاث عن الفينومينولوجيا المذكورة في الهامش الأول وكذلك أيضا تفسير بحث «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا» الذي عند «هوسرل» في قضايا معاصرة جـ ٢ في الفكر الغربي المعاصر ص٢٩٥ ـ ٣٣٩ .

السلطة وليس في قوتها رغبة في حماية نفسها ضد المفكرين الأحرار ، فتعتمد على السيف في مواجهة الفكر ، وتقرع الحجة بالاعتقال ، والبرهان وبالتعذيب ، والدليل بالنفي والطرد . وتكون الغلبة في النهاية لحرية الفكر التي تكشف ضعف السلطة وتضع حدا للطغيان . وغالبا ما تفشل السلطة في القضاء على الفكر كما قال نابليون من قبل إثر هزيمته لألمانيا عسكريا ومواجهة نتشة له بالفكر : « لقد هزم القلم السيف » اذ يتخذ الفكر حينئذ ثلاثة اتجاهات : الأول ممالأة السلطة وتبرير قراراتها وهو الفكر الرسمي الذي يسود أجهزة الدول ، والثاني مقاومة السلطة في صورة منشورات وكتابات سرية داخل البلاد أو خارجها ، والثالث رجوع الفكر مكتوما في صدور الناس ، لا يعبرون عنه الا في الجلسات الخاصة أو علنا في صورة نكات شعبية أو عند بعض الكتاب في الأدب الرمزي . الفلسفة والسلطة اذن نقيضان ، إذا غاب أحدهما حضر الآخر . ويشهد بذلك تاريخ الفكر البشري في الصراع المشهور بين الأنبياء والكتبة . بين الفلاسفة والحكام . بين الصوفية والفقهاء ، بين المفكرين الأحرار ورجال الدين ، وكان تاريخ الفكر البشري يتحدد أساسا بصراعه مع السلطة . أحيانا يكون النصر للسلطة والهزيمة للفكر ، وأحيانا أخرى يكون النصر للفكر والهزيمة للسلطة ، وهنا تموت الفلسفة أو تحيا(٢٣).

تموت الفلسفة اذن إذا ما انهزمت أمام السلطة وتخلت عن دورها في التمسك بحرية الفكر ، ووظيفة النقد ، وضرورة التغير ، وحتمية التقدم ، تموت في حكم الطغاة وتنتهي في نظم الارهاب ولو الى حين حتى ينتصر الفكر وينتهي الطغيان ، وأكبر شاهد على ذلك حال الفلسفة في عصر آباء الكنيسة ثم في العصر الوسيط حتى عصر النهضة وبدايات العصور الحديثة . فقد كانت هناك عدة اتجاهات في عيش المسيحية والاحساس بها وصياغة عقائدها منذ الحواريين حتى قبل العصر الرابع ، عصر التقنن ومجمع نيقيا الأول والانتهاء الى صياغة واحدة للعقيدة ، واعتبار كل ما خالفها كفر ومروق وزندقة وهرطقة . فضاعت فرص اعتبار المسيح عيسى بن مريم إنسانا لا ألوهية فيه كما قال أريوس ، وضاعت فرصة التأكيد على الحرية الانسانية كما قال بلاجيوس ، وضاعت فرصة إقامة الدين الوطني المناهض للاستعمار كما حاول دوناتوس . واستمر الحال كذلك حتى العصر الوسيط وخروج دفعة ثانية من الفلاسفة العقلانيين وفي مقدمتهم ابيلار وأنصار ابن رشد اللاتيني دفاعا عن التوحيد وعن سلطة العقل فكان جزاؤهم السجن والتشريد . واشتد الأمر حتى أقيمت محاكم التفتيش ، ونصبت قوائم الكتب الممنوعة ، وحوكم العلماء وحرّق الفلاسفة بدعوى مناهضة السلطة ، سلطة القدماء وسلطة الدين . وأمثلة جاليليو وجيوردانو برونو وغيرهم كثير . واستمر اضطهاد السلطة للمفكرين الأحرار فيما بعد عصر النهضة حتى شمل فلاسفة التنوير الذين استطاعوا في نهاية الأمر التحرر من سلطان الكنيسة ، وكان ذلك نذيرا أيضا بانتهاء السلطة السياسية وبداية الثورات الشعبية . بل وامتد الاضطهاد حتى القرن الماضي بعد ظهور نظرية التطور عند داروين ومناصبة الكنيسة له العداء . ولكن انتصار العلم بعد انتصار العقل جعل السلطة تتوارى داخل حدودها الطبيعية وعدم خروجها عن ميدان العقيدة(٢٤).

(٢٣) انظر دراستنا « رسالة الفكر » وأيضا « دور الفكر في البلاد النامية » في قضايا معاصرة جـ ١ في فكرنا المعاصر ٣ ـ ١٦ ، ص ٣٠ ـ ٤٠ .

(٢٤) انظر عرضا طيبا لعلاقة الفلسفة بالسلطة في كتاب د . توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة دار النهضة العربية الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٧٩ .

وفي تراثنا القديم قامت الدولة الأموية في بدايتها أيضا باضطهاد المعارضة ، ولما كانت الدولة والمعارضة على حد سواء تقومان على أسس فكرية فقد أفرزت كل منها الفكر الذي يؤيدها . فخرج الفكر السني لتأييد الدولة ، وخرج الفكر الشيعي لمعارضة الدولة . كما نشأت فرق المعارضة من داخل أهل السنة مثل المعتزلة والخوارج للمقاومة من الداخل وبنفس السلاح النظري ، واعتمدت الدولة على سلطة الفقهاء لتبرير سلطتها ولحمايتها من هجمات المعارضة حتى أصبح الفقهاء يكونون السلطة في تراثنا القديم منذ المعتزلة الأوائل : معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، وعمرو بن عبيد ، حتى آخر الفلاسفة ابن رشد ، وإحراق كتبه في ميدان قرطبة ، فهم الذين كانت لهم القوامة على الفكر . يصيغون العقائد ، ويميزون بين الصحيح منها والباطل ، يمثلون الصحيح ويتهمون المعارضة بالكفر والزندقة ، يدفعهم في ذلك حرصهم على تراث الأمة ودينها ، ومقاومتهم للغزو الثقافي الخارجي في أحسن الأحوال أو تدعيمهم للنظام القائم وتنصيبهم فقهاء السلطان ، يأخذون الثمن ، ويشترون بآيات الله ثمنا قليلا في أسوأ الأحوال . في كلتا الحالتين ، وضعوا النقل ، باعتباره سلطة الدولة وسلطة الدين ، في مواجهة العقل باعتباره آلة الكفر وسلاح المعارضة ، والأنا في مواجهة الغير ، والداخل في مواجهة الخارج تقوقعا على الذات ، وحماية النفس ، وكانت النتيجة أن ساد تيار واحد هو تيار الأشاعرة في كل العلوم الدينية : علم أصول الدين وعلم أصول الفقه بل وفي علوم الحكمة وعلوم التصوف ، واضطهدت جميع الفرق الأخرى فذبح الجعد بن درهم بعد صلاة الجمعة ، وصلب الحلاج ، وقتل السهروردي ، وصدرت الفتاوى بتحريم الفكر والنظر وأشهرها فتاوى ابن الصلاح في تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة .

ولكن تحيا الفلسفة بمقاومة العقل للسلطة وتمسكها بحرية الفكر ، وبحقها في البحث والنظر وطلب الحجة والبرهان . تحيا الفلسفة بحرية الفكر وبالاعلاء من شأن العقل ، واعتباره السلطان الأوحد على كل شيء . العقل هو وسيلة التحليل وادراك الوقائع ، وفهم الظواهر ، والحوار مع الآخرين ، وقبول الحقائق والبرهنة عليها ، والدفاع عنها . ويشهد التاريخ على ذلك . فالفلسفة اليونانية ـ هذا الابداع الذي لا مثيل له في الفكر البشري ـ قد قامت بفضل العقل ، واستعماله وتوجهه نحو الطبيعة كما هو الحال عند الطبائعيين الأوائل وأرسطو ، أو نحو المثال كما هو الحال عند أفلاطون ، أو نحو الوجود الانساني كما هو الحال عند سقراط والمدارس الأخلاقية بعد أرسطو في حرية تامة دون ما إرهاب أو طغيان . بل إن سقراط قد انتصر في نهاية الأمر على قضاته وعلى ممثلي الشعب في أثينا ، وبقي في التاريخ رائدا من رواد حرية الفكر ، والحوار مع التلاميذ والمناقشة العامة في الأسواق . فحرية الفكر هي الباقية ضد التسلط ، وأحرار الفكر هم المساهمون في تقدم البشر وحركة التاريخ ضد حكم الطغاة .

كما حييت الفلسفة على يد الهراطقة وإن لم يظهر ذلك على السطح نظرا لطغيان آباء الكنيسة الأوائل . بل ساهموا في تكوين العقيدة المسيحية في قلوب الناس وفي روح التاريخ أكثر مما ساهمت صياغات الكنيسة النظرية التي بقيت في ثنايا الكتب وفي ملخصات العقائد كمهنة في المعاهد الدينية .

وبقيت تختمر حتى عادت للظهور من جديد لدى الموحِّدين unitarians والعقليين وأصحاب مذهب التقوى Pietism ودعاة الحرية . وماجاء بول سارتر إلا بلاجيوس من جديد ، كما حييت الفلسفة على يد الفلاسفة العقليين في العصر الوسيط وفي مقدمتهم ابيلار الذي جعل عصر النهضة ممكنا بعد التأكيد على سلطة

العقل في مواجهة سلطة الموروث القديم . ولقد حييت الفلسفة بالفعل في عصر النهضة عندما انتقل الفكر من السلطة الى العقل ، ومن التقاليد إلى التحرر ، ومن الكتاب الى الطبيعة ، ومن « قال ارسطو » الى برهان العقل ، وبالتالي يمثل عصر النهضة عصرا فلسفيا بالأصالة لأنه تتمثل فيه الثورة على القدماء من أجل اكتشاف الطبيعة والثقة بالمعرفة الانسانية . واستمرت الفلسفة في حياتها بتأكيد العقل لذاته في القرن السابع عشر وسيادة العقلانية كتيار أساسي في الحياة العامة . ثم بلغت قمة إحساسها بالحياة وبفورة الشباب في القرن الثامن عشر على يد المفكرين الأحرار الذين أنهوا بقايا السلطتين الدينية والسياسية من أجل شنق آخر ملك بأمعاء آخر قسيس « كما يقول فولتير » ، وكان آخر انتصارات العقل والعلم ضد السلطة نظرية التطور في القرن الماضي بفضل داروين ، وأصبح دفاع السلطة الدينية عن نفسها ضد العقل والعلم مجرد شهادة للتاريخ على المحافظة على الموروث القديم . وفي تراثنا القديم تصدى أوائل المعتزلة للسلطة الأموية وضد نظريات الجبر التي أقرتها وظلوا يحملون لواء الفكر الحر على مدى قرنين من الزمان حتى أصيبوا بمحنة الاضطهاد . كما قاوم أئمة آل البيت بعقائدهم ، وقاوم الخوارج أيضا بنظرياتهم وكونوا دولهم التي عاش البعض منها حتى الآن ، ومازلنا نحن منذ فجر النهضة الحديثة نجاهد من أجل حرية الفكر تنجح مرة وتتعثر مرات[٢٣] .

إن موت الفلسفة وحياتها دورتان مستمرتان تتحركان بعلاقة الفلسفة بالسلطة ، ففي نفس الوقت الذي تموت فيه الفلسفة ظاهريا في المجتمعات التسلّطية يتحول الفكر من الصوت المكتوم في النفس عند الفرد الى العمل الجماعي السري عند الجماعة ، وينقلب من فكر المضطهدين الى فكر المناهضين . ولا تلبث الجماعات المعارضة والأحزاب السرية حتى تنقض على السلطة سواء في انفجارات شعبية أو في انقلابات عسكرية ، فيتحول المجتمع كله من مجتمع تسلط إلى مجتمع حرية . وقد لا يمنع ذلك من أن تمارس السلطة الجديدة بعض أساليب القمع ضد حلفاء الأمس الذين دخلوا جميعا في البداية على قدم المساواة في جبهة وطنية واحدة ضد التسلّط والقهر . فتستأثر بالسلطة بمفردها .

وهنا تنشأ جماعات سرية أخرى لمناهضة السلطة الجديدة . وهكذا تحمل السلطة مقومات فنائها ، وكأن الحرية الفكرية اذا ما تحولت الى سلطة سياسية حافظت على السلطة أكثر مما تحافظ على نفسها وبالتالي تتحول الى نقيضها .

رابعا ـ الفلسفة والمذهب

تنشأ الحاجة الى ترك الفلسفة والأخذ بالمذهب عندما ينشأ دافع الاستحواذ ورغبة التسلط والحاجة الى الدفاع عن النفس ضد مخاطر الفلسفة التي تعني الفكر الحر ، والحوار المفتوح والتقدم المستمر ، حدث ذلك عدة مرات في تاريخ الفكر البشري وفي عدد من الحضارات الانسانية ، حدث ذلك لأول مرة في الحضارة الغربية بعد نشأة المسيحية وأخذها الطابع الأخلاقي الروحي العملي وتحويلها لقلوب الناس ، وتغييرها لأساليب حياتهم . فجاء بولس ونظم العقائد ، وصاغ النظريات ، ووضع كل ذلك في مذهب عقائدي صارم يكفر ما سواه ، ويعتبر أصحابها من « العلماء الكنسية » حماة للعقيدة وتأسيسا للسلطة ودفاعا عن الكنيسة ، فبذر بذور الشقاق الذي سيحدث فيما بعد بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية ، ثم بين الكنيسة الغربية ذاتها وبين البروتستانت والكاثوليك . ثم نشأت الحاجة مرة

(٢٣) انظر دراستنا « أزمة العقل أم انتصار العقل » في قضايا معاصرة جـ ٢ ص٣٤ ـ ٦٠ .

ثانية في عصر آباء الكنيسة الأوائل ، عندما تشعبت الفرق الدينية واختلف الناس في فهم طبيعة المسيح ، فتدخلت السلطة الدينية مرة ثانية لتختار عقيدة دون أخرى وتتبنى مذهبا وتكفر ماعداه ، وتصيغها في عبارات لا حيدة عنها كما فعلت في مجمع نيقيا الأول . ولما اشتد الفكر الحر في العصر الوسيط المتأخر وبدأ العقل يأخذ سلطانه ويشتد الشر ويظهر التناقض بين العقل والايمان سارع علماء الكنيسة بوضع مذهب لاهوتي جديد يقوم على سلاح الخصوم وهو العقل ، وعلى أحدث فلسفات العصر وهو مذهب أرسطو . فكتب توما الاكويني « الخلاصة اللاهوتية » لصياغة مذهب جديد يحمي به العقيدة من هجمات اللاهوتيين العقليين وأنصار الفلسفة الاسلامية . وأخيرا جاءت المحاولة الرابعة في بداية العصور الحديثة في عصر النهضة بعد أن تم تقويض كل النظريات القديمة والتصورات السابقة للعالم التي سادت العصر الوسيط والتي اكتشف العقل زيفها وتعارضها معه وتناقضها . وبعد اكتشافات العلم الحديث والثقة بشهادة الحس والمراد والتجربة . ولما أعطى عصر النهضة تصورات جزئية عن الانسان والكون ، وأصبح في القرن السابع عشر للعقل السلطان على كل شيء بدأت الحاجة الى المذاهب الفلسفية الشامخة لاعطاء تصورات عامة وشاملة بديلة عن التصورات الأولى التي انهارت وتم القضاء عليها تماما . فالانسان لا يستطيع أن يعيش في هذا الكون دون تصورات عامة ، والمجتمع لا يستطيع أن يسلك أو أن يعيش دون رؤ ية شاملة لهنشأت هذه المذاهب الشاملة إذن كرد فعل على العقائد النظرية القديمة التي كانت تقوم بوظيفة التصورات للعالم ، لا تريد أن تتزحزح عن موقفها دفاعا عن العالم ودفاعا عن المكتسبات البشرية التي من أجلها سالت دماء الشهداء من المفكرين والعلماء ، وقد حدث نفس الشيء في تراثنا القديم عندما تمت صياغة العقائد على يد الأشعرية وأصبحت هي نموذج الايمان الصحيح وتكفير عقائد كل الفرق حتى كثرت العقائد « النسفية » و « الطحاوية » « والعضدية » ، يتم تلقيها جيلا بعد جيل كأنها أشياء أو ميراث أو مقدسات لا يمكن الاقتراب منها أو العدول عنها .

تموت الفلسفة اذن اذا ما تقوقعت وتكورت على ذاتها ، وتحولت الى مذهب مغلق يكون بديلا عن الواقع ذاته . كل ما يتفق مع المذهب يكون صحيحا ، وكل ما خالفه يكون باطلا . فالمذهب هو المعيار الذي يقاس به كل شيء ، وهو القالب الذي تقد عليه كل فكرة . المذهب عالم مغلق لا مداخل إليه ولا مخارج منه ، دائرة مغلقة لا فجوات بها . لذلك فإنه لا يقبل التطور أو التغير مهما تغيرت الظروف والأحوال . مذهب أبديّ شامخ كالطود ، حقيقة مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، يدور الأفراد في فلكها . بل إنه لا يقبل التعديل أو النقد من أنصاره ، وإلا كان ذلك نهاية له وانفتاحا وتطورا . يؤخذ كله أو يرفض كله . لا يمكن الدخول في حوار معه فهو بناء متكامل لا يقبل إعادة النظر أو المراجعة(٢٦).

وتكون النتيجة التخشب والتصلب والموت للفلسفة وللفكر وللحياة . ابتعدت المذاهب عن واقع الحياة وحركتها وتحجرت حتى لم يعد يشعر فيها أحد ينبض انسان بلحمه وعظمه . بل كانت مجموعة من الأطر الهيكلية والمقولات والتصورات تتركب فيما بينها بطريقة آلية لتعطي صورة للوجود دون مضمونه حتى لقد جعل

(٢٦) Kierkegaard: Post-scripts aux miettes plilosophiques, paris 1949,
— Unamuno : Le sentiment tragique, de la vie pp. 11-27 paris.

كيركجارد من حياته كلها صراعا ضد المذهب ، ضد العملية الكونية التاريخية دفاعا عن الفرد ، هذا الكائن الحي بلحمه وعظمه كما يقول أونامونو . وان الجبال كلها اذا وقعت عليه وهشمته وكسرت ضلوعه فإنه أقوى منها لأنه يشعر أنه يتحطم وهي لا تشعر بشيء . وهو ما قصد إليه القرآن الكريم بقوله : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾ (٣٣ : ٧٢) ، فالانسان أعظم من السموات والأرض والجبال لأنه حرية ودعوة ورسالة وإمكانية وتحقق ومشروع .

ولما تعددت المذاهب طبقا لمزاج الفيلسوف وتربيته ورؤيته للواقع وأهدافه تحولت المذاهب المختلفة الى حقائق نسبية بعد أن ادعى كل منها أنه الحقيقة المطلقة ، ولما كانت الحقيقة المطلقة لا تتعدد فقد نشأ بينها التصادم والصراع فضاعت الحقيقة المطلقة التي كانت في البداية الدافع على نشأة المذاهب وبنائها . وللتغلب على هذه النسبية يتحول البعض منها إلى ايديولوجيات سياسية ومذاهب اقتصادية أو تنظيمات حزبية تعهد الحياة اليها ، وتلجأ الى الواقع باعتباره المحك الأول لصدقها دون غيرها . فتتحول الى دجماطيقية أكثر ، وتتعصب وتتحزب . والروح الحزبية في نهاية الأمر على النقيض من الروح الفلسفية . فقد تحول الجدل من مجرد مذهب الى ايديولوجية سياسية ثم إلى تنظيم حزبي ثم إلى نظام سياسي ثم إلى دولة ثم الى معسكر غابت عنه حرية الفكر . وضاعت منه حرية النقاش والحوار ، وخفتت فيه أصوات المعارضة . وأصبحت هذه الدول توصف بالنظم الشمولية التسلطية تعلو فيها أصوات المنشقين ، وتكثر فيها محاولات هروب الفنانين والأدباء ، وتنتهي بسجن العلماء والمناهضين . تسيطر فيها الدولة على جميع مظاهر الابداع البشري في الفن والعلم والفلسفة ، وقد يزداد خطر الحرب لحل الصراع المذهبي بين النظم السياسية المتعارضة مثل النظم الاشتراكية والرأسمالية . كما قد تكون وسيلة الحوار بين المصالح الطبقية المتعارضة هو الصراع الطبقي واستعمال العنف واراقة الدماء . فتسيل الدماء بل أن تسيل الأقلام ، وتتصارع السيوف بدل أن تتقارع الحجج[٣٧].

ويشهد التاريخ على موت الفلسفة عندما تسود روح المذهب ، فقد كان القديس بولس أول من « مَذْهَبَ » المسيحية ووضعها في صورة عقائد محكمة في نظريات الخلاص والفداء والخطيئة إثر القديس يوحنا « اللاهوتي » فقضى على روح المسيحية كما عبر عنها المسيح في « الوصايا على الجبل » دعوة الى المحبة والتواضع والتأمل ، وقضى على روح الحوار التي كان المعلم يتبعها مع تلاميذه ، بل مع أعدائه من اليهود والمنافقين والكتبة والأغنياء والفريسيين . ثم تعقدت روح المسيحية من جديد وتمذهبت مرة ثانية في مجمع نيقيا الأول ، وتم تكفير كل الأراء المعارضة واعتبارها هرطقات للرد عليها . وقد قام القديس أرينيوس بذلك بالفعل في « الرد على الهراطقة » مع أن هذه العقائد كلها كانت معاشة بين الجماعات المسيحية الأولى بنفس الدرجة التي عاشتها العقائد المسيحية الرسمية . بل ساهمت في تكوين هذه العقائد الرسمية ذاتها لأنها لا تخلو من آثارها . وكانت النتيجة أن انشقت عن المسيحية الأرثوذكسية أولا ثم البروتستانتية ثانيا . وتوالت حركات الانشقاق كلها ترفض روح المذهب ونسق العقائد . ثم أعاد توما الاكويني صياغة المذهب من جديد في « الخلاصة اللاهوتية » ورفض كل ما عداه في « الرد على الأمم » معيدا بناء المذهب ليس على أساس أفلاطوني كما كان الحال في عصر آباء الكنيسة الأوائل بل

(٣٧) Merleau- ponty: Humanisme et Terreur, essaies sur le probleme communiste paris, 1947.

على أساس أرسطي جديد . ولكن المذهب لم يتغير واستعمل في مواجهة ما يسمى بحركات الالحاد في العصر الوسيط المتأخر الذي قاده أنصار الجدل مثل بيرانجيه التوري وانسيلم البساطي والفلاسفة العقلانيين تلاميذ المسلمين مثل ابيلار والرشديين اللاتين . وقد نشأ فرع جديد بأكمله لهذا الغرض وهو « علم اللاهوت العقائدي » دفاعا عن المذهب ، تحول فيه الدين الى بناء ضخم بل إن علوم الأخلاق والسياسة والاجتماع والقانون والتاريخ تحولت أيضا الى فروع للاهوت في اللاهوت السياسي ، واللاهوت الاجتماعي ، واللاهوت القانوني ، واللاهوت التاريخي . بل إن البروتستانتية التي قاومت روح المذهب من أجل الاعلاء من شأن الايمان اللحظي الفردي القلبي الباطني ، قد وقعت أيضا تحت الاغراء المذهبي فلم يختلف اللاهوتيون البروتستانت عن زملائهم الكاثوليك في صياغة أكثر المذاهب إحكاما . ففي هذا القرن أعاد كارل بارت بناء المذهب في « العقيدة » La Dogmatique حماية لها من تأويلات المحدثين ، ونظرات المجدّدين وتفسيرات اللاهوت الجديدة « لاهوت التحرر ، ولاهوت الثورة ، واللاهوت العلماني ، واللاهوت الالحادي »[٢٨].

وفي بدايات العصر الحديث تحولت الدجماطيقية الى مذهب فلسفي عند فولف يقوم على الفلسفة العقلية ، وعلم النفس العقلي ، والطبيعة العقلية ، واللاهوت العقلي . . . الخ ، فتحولت الفلسفة الى نسق محكم يطابق حتمية الطبيعة لا يمكن أن تهتز أمام تحليل التجارب الانسانية الحية أو المواقف الانسانية الفردية . . وقد دعا ذلك كانط الى التصدي « للدجماطيقية » واضعا في مقابلها الفلسفة « النقدية » مبينا أن الفلسفة ليست في كمّ المعلومات ونسق الأفكار بل في معرفة شروط المعرفة وإمكانياتها أولا حتى لا يتجاوز الانسان بقدراته المعرفية حدودها فيقع في الدجماطيقية . ثم بلغت المذهبية أوجها عند هيجل حتى لقد عرفت فلسفته باسم المذهب Le systeme ضم الحس والعقل والقلب ، الفرد والأسرة والمجتمع ، المنطق الذاتي والمنطق الموضوعي والمنطق الذاتي الموضوعي ، الدين والأخلاق والفلسفة ، الاجتماع والسياسة والقانون ، الماضي والحاضر والمستقبل ، الانسان والعالم والله . لم يخل المذهب من شيء واحد لم يتعرض له حتى فقد الانسان فرديته في العالم وحريته أمام الضرورة التاريخية مما سبب ثورة كيركجارد وجميع الوجوديين عليه[٢٩].

وفي تراثنا القديم ظهرت النزعة المذهبية في كتب العقائد سواء عقائد الامامية أو عقائد الأشعرية ، وكلتاهما تعبر عن مجموعة من المطلقات المغلقة التي لا يمكن الخروج عليها ، ولا يمكن للعقل نقدها أو للواقع دحضها . مع أنها في نشأتها كانت أوضاعا اجتماعية تعبر عن جماعات من المضطهدين خارج السلطة أو عن أقليات من المضطهدين من أصحاب السلطان كل منها يبرر نفسه ويدافع عن شرعيته في التاريخ باستعمال سلاح العقيدة ، فخرجت العقائد الإمامية للدفاع عن الفريق الأول مثل الإمامة والغيبة والعصمة والتقية لابقاء الجماعة في التاريخ كأصابع ديناميت أو قنابل موقوتة تنفجر اذا ما حانت ساعة الخلاص . وخرجت عقائد الأشاعرة مثل العقائد النسفية ، والعقائد العضدية ، والعقيدة الطحاوية والعقيدة السنوسية الى آخر هذا

(٢٨) K: Barth: Dogmatique, vol. I-xvi, Geneve 1953.

وهو ما يسمى أيضا باللاهوت الذهبي.

(٢٩) M. Stirner: I.Unique et sa proprete, paris paris 1960

التخبط للعقائد الاسلامية ابتداء من « الفقه الأكبر » لأبي حنيفة حتى عقائد الدردير واللقاني . تحول الاسلام الى مذهب أي عقائد ثابتة تكون حقيقة الايمان ومضمونه ، من يعتنقها يؤمن ، ومن يخرج عليها يكفر . وبالتالي ضاعت الفلسفة وانتهى روح التأمل وطرح المسائل وإعطاء مختلف الحلول على قدم المساواة ، مع أن هذه العقائد ذاتها مثل عقائد الإمامية ، من وضع التاريخ . لم تكن هناك عقائد في البداية بل كانت هناك حركة في التاريخ وتحقيق « رسالة التوحيد » فيه . فلما انتصرت الدولة السنيّة أفرزت « الأشعرية » كفكر السلطة ، وبدأ تقنينها في نسق عقائدي في مواجهة الخصوم ثم تبنتها الدولة دفاعا عن التصورات المطلقة للعالم ولتكفير كل العقائد الأخرى التي تفسح المجال للحرية الانسانية وللعقل الطبيعي ولاستقلال قوانين الطبيعة . وتم تكفير كل العقائد الأخرى بالاعتماد على بعض الأحاديث الضعيفة مثل حديث « الفرقة الناجية » التي يتم فيه تكفير كل فرق الأمة الثلاث والسبعين باستثناء فرقة واحدة هي الفرقة الناجية ، فرقة الحكومة !! والمتتبع لهذه العقائد نشأة وتطورا يجد أنها تعكس ظروف المجتمع وتاريخ الأمة من حيث العدد والصياغة . فقد بدأت بست عقائد في الذات الالهية وسبع في صفاتها . ثم انقسمت الصفات الى اسم وفعل مثل عالم بعلم ، وحيّ بحياة ، وقادر بقدرة فتضاعفت . ثم نفي الضد مثل عالم وليس بجاهل ، بعلم وليس بجهل . . . الخ ، فتضاعفت مرة أخرى فأصبح المجموع ٦ + ٦ (نفي الضد) + ١٤ + ١٤ (نفي الضد) فأصبح مجموع العقائد في الله أربعين عقيدة ، وفي الرسول أربعا تنفى أضدادها فيكون المجموع ثماني وأربعين عقيدة يجب على المسلم الايمان بها . وقد تزيد في جيلنا أو في الأجيال القادمة . كل ذلك من عمل المذهب نتيجة للانغلاق على الذات والانعزال عن الواقع فتعيش العقيدة على ذاتها حتى تتآكل في النهاية[٣٠] . إنما تحيا الفلسفة بكسر حدة المذهب والخروج من حصاره والافلات من دوائره ، غابت روح المذهب عن الفلسفة اليونانية وبالتالي ازدهرت الفلسفة ، وأصبح طريقها هو الحوار الذي خلده أفلاطون في « المحاورات » والذي وضعه المعلم سقراط ، دون وضع نظريات مسبقة بل بالتساؤل عن المعتقدات الشائعة ومطالبة المعارضين بالبرهان فيكتشف الانسان الصواب أو الخطأ من نفسه . وهو الطريق الذي وضعه القرآن بقوله : ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين ﴾ ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (٥١ : ٢٠ - ٢١) . بل إن أرسطو نفسه لم يضع مذهبا وقد وصفه برجسون بأنه « عبقرية كل العصور لكنه لم يضع مذهبا » بل كانت عينه مفتوحة على الطبيعة كما هو يدرك حركتها ولرؤية الفردي والضروري في آن واحد كما فعل برجسون بالحدس ، هذا التعاطف الوجداني مع الواقع والاتحاد به لادراك ماهياته المستقلة من خلال التجربة . كما أعطى أوغسطين نموذجا آخر لروح التفلسف في مواجهة المذهب بالرغم من استعماله هذه الروح دفاعا عن العقائد الرسمية للكنيسة . استعمل الحوار السقراطي الأفلاطوني وغاص في التجارب البشرية التي تكمن وراء العقائد . فكان فيلسوفا أكثر منه عقائديا . وأمكنه الدفاع عن المسيحية بروح الفلسفة أكثر مما فعله بولس بفرض العقائد باسم السلطة حتى لو كانت سلطة الروح أو سلطة الاختيار . ولم يكن ذلك فقط في

(٣٠) محمد عبده : رسالة التوحيد ص١٦٨ - ١٨٥ القاهرة ١٩٥٦ ، محمد الفضالي كفاية العوام في علم الكلام ، البيجوري : تحقيق المقام على كفاية العوام ، الحلبي القاهرة المرزوقي : عقيدة العوام ، النووي : نور الكلام ، الحلبي القاهرة (بدون تاريخ)

« المحاورات الفلسفية » التي كتبها في شبابه بل أيضا في كتبه العقائدية الصرفة مثل « كتاب التثليث » حيث لا يكاد يرفض أي فيلسوف المظاهر الثلاثية في الحياة مثل : الحس والعقل والقلب ، الشهوة والغضب والعقل ، الأب والأم والابن ، السماء والأرض وما بينهما ، المتكلم والمخاطب والغائب . . . الخ ، كما نجح الجدليون في العصر الوسيط المتأخر من التخفيف من روح الأنساق العقائدية بالاعتماد على العقل وكسر حدة المذهبية العقائدية ، ولو أن استعمال العقل كان جدليا أكثر منه دعوة للحوار المفتوح دون تعصب أو هوى ، فالجدل إحدى وظائف العقل وليس عمله الرئيسي وهو البرهان . إنما يكفي أن الجدل قد أعطى للآخر الحق في تناول العقيدة وجعلها محور النقاش ، وموضوعا للأخذ والرد ، وللقبول والرفض . وقد بدأت العصور الحديثة بروح التفلسف المعادية للمذاهب العقائدية والفلسفية القديمة . فكان ديكارت يتهكم على القدماء ، ويفخر بجهله بعلمهم . واستمرت روح التفلسف ابتداء من أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس ويطلب الوضوح والتميز ويقين البداهة . كما وضع كانط الفلسفة النقدية في مواجهة الفلسفة الدجماطيقية ، وأن معرفة امكانيات المعرفة أهم من نتائج المعرفة فازدهرت الفلسفة وحييت على يد الكانطيين ، وأصبحت المشكلة الكانطية هي المشكلة الفلسفية بالأصالة . كما حييت الفلسفة بعد التحرر من المذهب عند هيجل ، وازدهرت على أيدي الهيجليين الشبان منهم والشيوخ حتى أتت الفلسفة الوجودية وانتعشت الفلسفة بل والميتافيزيقا في فلسفة التساؤل والدهشة والبحث عن المعاني ، والغوص في أعماق الوجود الانساني . وقد قام المعتزلة بنفس الشيء في تراثنا القديم في مواجهة العقائد السلطية ومن أجل الدعوة إلى حرية البحث والنظر ، فالنظر أول الواجبات ، بل إن الشك واجب قبل النظر ، النظر يولد العلم بل والعلم اليقيني . ولكن لسوء الحظ لم تعش هذه المحاولات ومازالت محاولات بعثها تصطدم بالمذهب الموروث الذي اتحدت معه السلطة فأصبح أكبر دعامة لها[٣١] .

خامسا : الفلسفة والابتسار

وكما أن الفلسفة تموت اذا ما سادت المذهبية والشمول والغطاء ووضع جميع البشر تحت القبة السماوية التي لا منافذ منها ، فان الفلسفة تموت أيضا من قصر النظر والابتسار والرد والاقتضاب والتجزئة . فإن ضيق الأفق والالتصاق بالموضوع الى حد محو المسافة بينه وبين الذات اللازمة للادراك يؤدي إلى غياب النظرة الشاملة وعدم رؤية العلاقات بين الأجزاء . ولما كان الجزء بمفرده ليس قانونا ولا نظاما ولا تصورا حدثت الأزمة في العلوم . فينتقل الوعي الى جزء آخر يجربه الى حين وهو الجزء المقابل للأول وكرد فعل عليه فتنفرج الأزمة مؤقتا ولكن سرعان ما تظهر من جديد . فيتم تجريب جزء ثالث في الوسط يجمع بين الجزأين السالفين قدر الامكان ، ولكنه يظل أيضا جزءا أو كلا مصطنعا مجزءا مفككا ، ويتم الانتقال من جيل الى جيل بطريقة التجربة والخطأ حتى تصبح الحيرة سمة عامة للوعي فيقع في نهاية الأمر في النسبية والشك ، أو ينتهي به المطاف الى العدمية المطلقة .

وقد حدث ذلك في الوعي الأوروبي ويعرف باسم الابتسار أو الرد أو الاقتضاب ، رد الكل الى أجزائه وتقليص الشيء أو ابتسار الواقع وتقطيعه إلى أجزاء ، وبتكرار هذا الرد يتحول الى عادة في الوعي . فلا يواجه كلا إلا إذا رده إلى الأجزاء خوفا من الوقوع في الكليات

(٣١) القاضي عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة ص٣٩ - ٧٤ القاهرة وهبة ١٩٦٥

التي لا تدعمها شهادة الحسّ . فاليقين المادي على الأقل يمكن رؤيته وقياسه كمًا ، والبرهنة عليه حسا ، وليس ظنا أو سرابا أو وهما كما كانت الكليات السابقة من قبل . عظم شأن الاستقراء ، وتوارى الاستنباط ، وتحول كل شيء الى كمّ يقاس ، والى أجزاء تعد حتى لم يعد هناك وجود لكيف أو لمعنى أو لقيمة أو لفكر أو لتصور . كان من الطبيعي أن يجرب الوعي الأوروبي الجزء بعد أن اكتشف زيف الكل الذي ورثه من العصر الوسيط والذي سرعان ما تهرأ وتهاوى بعد اكتشاف عصر النهضة والعلم الجديد . وقد حدث هذا الانهيار في كل العلوم لأنها كانت في معظمها كليات تابعة من العقائد ، والعقائد من الكنيسة ، والكنيسة من التاريخ . ولم يكن لها ما يصدقها من الحس أو المشاهدة أو التجربة أو العقل أو الاستدلال .

وهنا تموت الفلسفة لأنها لا تذهب الى ما وراء الأجزاء لتدرك العلاقات وتبحث عن المعاني فيها وراء الألفاظ ، وتكشف عن الدلالات . فاللامرئي هو أساس المرئي ، والتصور الكلي للعالم هو الذي يربط بين الأجزاء ، والانسان يكون أقدر على رؤية الجزء من خلال الكل . وكثيرا ما كانت الاكتشافات العلمية في ادراك العلاقات الكلية(٣٢) .

ويؤكد تاريخ الفكر البشري موت الفلسفة حين تقع في الابتسار والتجزئة ووجهات النظر التي تنم عن التعصب والتحزب والانحياز . كانت الفلسفة اليونانية في اتجاهاتها الثلاثة : المثالية والواقعية والانسانية نظرة شاملة للكون . ولم تقع في الابتسار الا عند السوفسطائيين والشكاك الذين أنكروا المعاني المستقلة وراء الألفاظ ، والحقائق وراء المدركات الحسية ، ولكن الفريقين كانا عرضين في الفكر اليوناني ، كذلك لم تقع العصور الوسطى في الابتسار نظرا لسيادة العقائد الكلية والتصورات الشاملة ، ولكن ابتداء من العصور الحديثة وقع الوعي الأوروبي في الابتسار وفي النظرة الجزئية بعد رفع الغطاء النظري الشامل الذي كان سائدا في العصر الوسيط ابتداء من فرنسيس بيكون ، واستمرارا عند لوك وهوبز وهيوم والتهاء بالوضعية الاجتماعية والمنطقية(٣٣) . ربما لم تمت الفلسفة عند بيكون أولا نظرا لأن الحس والتجربة كان لها دور ايجابي في الكشف عن الأوهام وتأسيس المعرفة اليقينية ، ولكن ظهر الابتسار بشكل واضح في المدرسة الحسية الانجليزية عند باقي ممثليها بقول لوك المشهور : انه لا يوجد في العقل الا ما كان في الحس أولا حتى العقل ذاته دون مراعاة لاعتراض ليبنتز . فلا توجد أفكار فطرية ولا أوليات أو بديهيات عقلية . ولا توجد معان أو قيم مستقلة عن واقعها الاجتماعي أو حواملها اللفظية ، ولا توجد قوانين مطردة ولا علل دائمة في الكون ، فكلها تداع للمعاني ، وتكرار تألفه العادة ، وتعميم وتجريد ابتداء من المشاهد

---

(٣٢) M. Merleau - ponty: le visible et l, invisible, paris 1964
Dilthey: le monde de l'esprit I P. 371-75, paris, Aubier.

(٣٣) يوجد مرجع اجنبي :
- ابن حزم : الفصل ، جـ ١ ص٤ - ٩ صبيح ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- الايجي : المواقف ص٢٦٦ - ٢٧٠ عالم الكتب ، بيروت .

V. Brochand: Les Sceptiques Grecs, paris vrin 1959, J. lock
An essay concerning human Understanding, I, II, New-york 1959
— Hume: A treatise of human Nature, Baltimore, 1969, Leibnitz:
Nouveaux Essais sur L'entendement human, paris 1907, J Monnerot: Les faits sociux ne sont pas des choses paris 1946.

الحسية لدرجة أن كانط قد صاغ كل فلسفته للرد على هيوم . بل إن هوسرل أعلن أن فلسفة هيوم هو إفلاس Banknott للفلسفة . ثم تحولت الوضعية المعرفية الى وضعية اجتماعية ، فالظواهر الاجتماعية أشياء ووقائع ولا يوجد شيء خارج المجتمع ، وأن الفلسفة والدين لا يعبران الا عن مراحل بدائية في تطور البشرية في حين أن العلم يعبر عن كمالها ومرحلتها الأخيرة . ولا توجد معان مستقلة عن الألفاظ بل إنه يمكن أيضا الاستغناء عن الألفاظ وتحويلها الى مجرد رموز رياضية ، ومن ثم ينتهي المذهب الحسي المادي الى نقيضه في الصورية الفارغة . وفي تراثنا القديم لم يحدث هذا الابتسار الحسي حتى الآن إلا في أقل الحدود نظرا لوجود التصور الشامل للكون المشتق من العقيدة . ومع ذلك ظهر السمنية يدعون الى المعرفة الحسية وينكرون البديهيات العقلية كما ظهر المهندسون في الالهيات يردون كل الصفات الالهية الى الحس والتجارب الانسانية . ولكنهما لم يكونا تيارا أساسيا في فكرنا القومي .

وقد يكون الابتسار من ناحية العقل عندما لا يرى من الواقع الى جانبه الصوري ولا يرى في العالم الا المقولات والتصورات . فالعالم فكرة والمادة رؤية ولا وجود الا للذات . وقد وقع في هذا الابتسار كل التيار العقلي في العصور الحديثة الذي خرج منه ديكارت وسار فيه سبينوزا وليبنتز ومالبرانش . فالعالم حركة وامتداد ، مفهومان رياضيان لعلمي الميكانيكا والهندسة . والله فكرة العالم ، والروح فكرة البدن كما هو الحال عند سبينوزا . والعالم كله قوانين عقلية ثابتة يمكن معرفتها وحسابها كما هو الحال عند ليبنتز في « المونادولوجيا » وقد انتهى هذا الابتسار الى الوقوع في الصورية الفارغة وانكار العالم المادي واغفال منطق الحس والتجربة ، ونشأ الصراع بين الابتسار الحسي وبين الابتسار العقلي ، كل يريد رد الكل الى الجزء ، وضاعت الحقيقة بشقها الى نصفين .

ثم حدث ابتسار ثالث عندما تم تجاوز هذا الصراع التقليدي بين المذهب الحسي والمذهب العقلي من أجل العثور على طرف ثالث يجمع بين الاثنين هو الحياة أو الوجود أو الانسان . واختلف الفلاسفة في هذا الطرف الثالث وتحديد ماهيته ، فهو الوجود الانساني عند هيدجر ، وهو الحرية عند سارتر ، والجسم عند جابريل مارسل وميرلوبونتي ، وارادة القوة عند نيتشه ، والحياة عند أونامونو ، والزمان عند برجسون ، والشخص عند مونييه وشيلر ، والعمل عند وليم جيمس وجون ديوي ، والفعل عند بلوندل ، ويعود المذهب الحسي من جديد في الواقعية الجديدة ، كما يعود المذهب العقلي في العقلانية الجديدة . وتحاول فلسفة الشعور جعل العقل والتجربة واجهتين له . ويظل الوعي الأوروبي متذبذبا بين هذا وذاك ، مترددا بين المذاهب ، وهو في كل الحالات يرد الكل الى الجزء ، وان اختلفت الأجزاء[٣٤] .

وعلى العكس من ذلك ، تحيا الفلسفة بالنظرة الشاملة للكون وبالقدرة على بعد الرؤية وإدراك المعاني المستقلة والماهيات والحقائق التي تكتشف من خلال التجربة وبالاستقلال عنها . وقد كانت الفلسفات الشرقية القديمة نموذجا لهذا البحث . لم تقع في الابتسار وظلت مرتبطة بالنظرة الشاملة للكون . وبواقع الناس

(٣٤) انظر دراساتنا الثلاث « موقفنا من التراث الغربي » ، هيجل والفكر المعاصر ، اونامونو والمسيحية المعاصرة في قضايا معاصرة جـ ٢ ص ٣ - ٣٢ ص ٢١٧ - ٢٤٣ ص ٣٤٠ - ٣٥٥

A. O. Lovejoy: The Revolt against Dualism, ILLinois 1960

اليومي . ومن ثم اتحدت بحياتهم ، وعبرت عن تاريخهم وكونت تراثهم ووعيهم القومي . كما كانت الفلسفة اليونانية نموذجا آخر لهذا البحث الكلي الشامل باتجاهاتها الثلاثة . فقد بحث سقراط معاني الخير والفضيلة والجمال والصداقة والمحبة بصرف النظر عن وقائعها المادية وظروفها الاجتماعية وحالاتها الخاصة ، حتى إنه ليمكن لعشرات الأجيال بعد سقراط إدراك مقاصده وفهم معانيه دون أن تبلى وتتقدم . كما كانت هناك محاولات في العصر الوسيط ولاعطاء تصورات شاملة للكون ولكن لم يكن لها سند من عقل أو تجربة بل كانت مضادة للعقل ولشهادة الحس ، مناقضة للفكر الحر وللعلم الحديث وإبان العصور الحديثة قامت محاولات أخرى لضم الأجزاء من أجل الحصول على نظرة شاملة للكون . حاول ذلك كانط ولكن جاءت محاولته مصطنعة بطريقة الأدراج والعلب والمراتب ، فوضع الحس أولا ووضع فوقه الذهن ثانيا ، ثم وضع فوقه العقل ثالثا . وكل طبقة دنيا تدخل في الطبقة العليا بطريقة المضمون والشكل وما أسهل أن يتفكك الرباط المصطنع فينشأ منه المذهب الحسي وحده أو العقلي وحده ، أو الايماني بمفرده ، وكل مذهب ينتسب الى كانط ، كما حاول هيجل بعد ذلك نفس الشيء فوضع الحركة في البناء ، وأعطاه الوحدة الداخلية بين الحس والذهن والعقل ، كلها ثلاث لحظات للتصور . ربط بين الفلسفة والدين والعلم ، بين الوجود والماهية والصيرورة ، بين الانسان والعالم والله ، ولكن خرجت المحاولة أسطورية كونية بلا فردية ، فتحول الجميع ضحايا للمذهب وغرق الأفراد في بحر الشمول .

ولكن هناك محاولات أخرى قدر لها النجاح النسبي ، وأنقذت العلوم الأوروبية من أزمة الانهيار فقد ساهمت نظرية الجشطلت في تقدم علم النفس بعد أن اشتدت أزمة علم النفس التجريبي وذلك بإعطاء الأولوية للكل على الجزء ، واثبات أن ادراك الكل سابق على ادراك الأجزاء . كما نجح هوسرل في « بحوث منطقية » في المبحث الثالث « الكل والاجزاء » في نقد المذهب التجريبي في المنطق معطيا الأولوية للكل على الجزء ، ومكونا المنطق الترنسندنتالي . كما نجح الوجوديون في وضع الانسان في موقف وبيان موقفه من العالم مع الآخرين وبين الأشياء متجاوزين الموضوعية العلمية العتيقة وموجهين العقل نحو التجارب الانسانية الواسعة . كما أصبح أحد عناصر قوة الماركسية - كمذهب سياسي - هي نظرتها الشاملة للكون ، ووضع الفرد في علاقاته الاجتماعية وداخل أوضاع المجتمع الطبقية وتفسيرها لكل شيء ووضعه له في مرحلته التاريخية المحددة (٣٤) .

سادسا - الفلسفة والعقل :

تموت الفلسفة اذا ما أصبحت مهمة العقل - وهو أداة الفلسفة الأولى - هي تبرير المعطيات سواء كانت دينية أو سياسية ، والدفاع عنها دون أن يقوم بوظيفته الأولى في التحليل والفهم أولا ثم في نقد الواقع والأوضاع القائمة ثانيا ، بل يقتصر على التبرير لما يفهم دون نقد أو تغيير ودون إحداث أي تأثير في الواقع ، فالفهم والتغيير كلاهما من وظائف العقل . والاكتفاء بالأول دون الثاني يجعل من الفيلسوف متفرجا على الأحداث دون أن يكون

(٣٤) K. koffka: Principles of Gestalt psychology, New-york 1963,
Kohler: The Task of Gestalt psychology, New york 1969,
Gestalt psychology, New-york 1947, E. Husserl: Recherches logiques IIp. 5-81 PUF, paris 1962, G Marcel: Existence objectivite, journal Metaphysique pp. 309- 329, NRF , PARIS 1949.

مسيرا لها . فلا يكفي فهم العالم بل لا بد من تغييره أيضا . والحقيقة أن العقل قادر على فهم كل شيء وتبرير كل شيء ، بل إن الفهم نفسه هو أحد أنواع التبرير . ومع ذلك لا يتم دور العقل الكلي الا اذا واجه ما يستعصي على الفهم . وهنا يبدأ عمل العقل الفعلي في التحليل والنقد . ثم يتحول الى رفض وثورة وغضب ويتحد بالوجود الانساني كله . وفي التبرير لايهم جهة المعطيات ونوعها . فسواء أتت من الوحي أو من المجتمع فالتبرير واحد في كلتا الحالتين . تبرير الوحي يكون تبريرا للعقائد التي هي في حقيقة الأمر نتاج التاريخ ومن وضع المجتمع ومن صياغة الفقهاء ، تعبيرا عن روح العصر . وتبرير المجتمع يكون تبريرا للنظم السياسية والاجتماعية دفاعا عن الأوضاع القائمة ، ويقوم به الموظفون الأيديولوجيون في كل نظام .

وقد نشأت هذه الوظيفة في الوعي الأوروبي بعد أن مارس العقل وظيفته الأولى في التحليل والنقد واكتشف ضعف المعطيات التي حللها ، والتناقض الداخلي في الموروث القديم وعدم تطابقه مع الحس أو الواقع وتعارضه مع الصالح العام . ولكن خشي البعض إلقاء الطفل مع الماء بعد طقس العماد ، وأرادوا إنقاذ ما يمكن إنقاذه فقاموا باستئناف عمل العقل في العصر الوسيط أي تبرير العقائد مع الاختلاف في مواد التبرير وفي درجة الاقناع . فاذا تد الموروث القديم عن العقل في العصر الوسيط فإنه الآن يعبر عن الاشتباه في الحياة الذي يعبر بدوره عن تناقض الوجود الانساني . واذا برر العقل الخطيئة الأولى بعجز الانسان عن إنقاذ نفسه وضرورة المخلص فإنه يبررها اليوم بمظاهر الألم والبؤس والشقاء في الوجود الانساني . واذا برر القدماء نهاية العالم بفساد الكون ، فإن المحدثين يبررونها بتقليص الطاقة وبتناقصها في الزمان(٣٦) .

ويشهد تاريخ الفكر البشري على موت الفلسفة اذا ما قام العقل بوظيفة التبرير وتخلى عن دوره في التحليل والنقد . فقد كانت الفلسفة في العصر الوسيط تستخدم العقل دفاعا عن العقيدة . ومن ثم خرجت فلسفات في الدين تقبل الخطيئة والخلاص والتجسد والفداء كحقائق مطلقة على العقل أن يفهمها ويبررها للناس . بل إنه لشرف كبير للعقل أن يفهم أسرار الايمان دون أن يتعدى حدوده . فالايمان يفوق العقل ويتحداه . الايمان عقل أكبر . واذا كان « أومن كي أعقل » يعطي الأولوية صراحة للايمان على العقل فإن « أعقل كي أومن » لا يعطي العقل الأولوية المطلقة على الايمان ، ولا يجعل العقل يقوم بدوره في التحليل والنقد . بل إن أقصى ما توصلت اليه المسيحية الأرسطية كما مثلها توما الاكويني هو وضع ثلاثة مستويات : العقل الطبيعي القادر على الوصول الى الله كما تصوره الفلاسفة ، ثم الايمان الذي يعطي وحدة الله كما يتصوره الدين أي السر الالهي ، وأخيرا عقل الايمان القادر على فهم هذا السر بعد حدوثه في القلب بفعل الايمان . وهذا التصور الثلاثي يرتكب في حقيقة الأمر خطأين : الأول اعتبار الله كما تصوره الفلاسفة غير الاله الذي أوحى به الدين ، والثاني اعتبار أن العقل قاصر عن ادراك السر وأنه لا بد من حدوث السر أولا بالايمان حتى يمكن لعقل الايمان فهمه ثانيا . وذلك عود من جديد الى « أومن كي أعقل » . بل إن العصور الحديثة كلها والقرن السابع عشر خاصة الذي عرف باسم العقلانية كان العقل فيه مبررا للايمان ولكن بصورة أفضل ، وبذكاء أكبر ،

(٣٦) Jacques Maritain : Distinues pour unir paris 1963. Humanisme integral, paris 1936 pour une philosophie du l,histoire, paris 1957.

وبأسلوب أكثر إقناعا ، وبمنهج أوضح مما كان العقل عليه في العصر الوسيط ، بل إن التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت مهداة الى علماء أصول الدين الهدف منها البرهنة على صحة عقائد الايمان . وقد سار كانط في نفس التيار حين جعل « العقل النظري » قادرا فقط على إدراك الظواهر وعاجزا عن إدراك الحقائق وبواطن الأمور ، بل إنه صاحب القول المأثور « كان لزاما علي هدم المعرفة لافساح المجال للايمان » . الجدل العقلي لديه جدل وهم وخداع . ومثل العقل الثلاثة : الله والنفس والعالم تصورات قبلية لا برهان عليها . ولا يوجد برهان عقلي قبلي أو كوسمولوجي يعدي على وجود الله . فتغلب الايمان على العقل ، وأصبح العقل مبررا للايمان . ويظهر التبرير بصورة واضحة عند هيجل حين تحولت المسيحية الى الفلسفة والتثليث الى جدل ، والله الى تاريخ ، بل تجاوز العقل تبرير الدين الى تبرير الدولة القائمة ، وتبرير كل ما هو موجود باعتبار أنه إحدى لحظات الفكر ، فالعقلي هو الواقعي ، والواقعي هو العقلي . فتغلب الفهم على النقد ، والتفسير على التغيير ، واستمر الحال كذلك حتى عند بعض المعاصرين ، مع أن الرفض روح العصر ، وهم التوماديون الجدد وعلى رأسهم جاك ماريتيان ، في معاداتهم روح العصر والدعوة الى الرجوع الى القدماء والى فلسفة توما الاكويني التي حوت كل شيء[٣٧] .

وقد ظهر دور العقل في تبرير المعطيات على أوضح ما يكون في تراثنا الفلسفي القديم عندما أصبحت وظيفته فهم الوحي خاصة عند أهل السنة الذين جعلوا النقل أساس العقل . بل إن المعتزلة أنفسهم الذين جعلوا العقل أساس النقل كانت مهمة العقل لديهم تأويل النقل حتى يصبح أكثر اتفاقا مع العقل دون نقده أو تأويله تأويلا جذريا بإرجاعه الى التجارب الانسانية التي هي أساس كل نص . لم يقم العقل بدوره في التحليل والنقد الا في حدود التأويل حرصا على التنزيه ، تأويل الصفات والرؤية دفاعا عن التوحيد أو تأويل الشفاعة والصراط والميزان والحوض دفاعا عن العدل ، واعتبار ذلك صورا فنية تسمح بها اللغة العربية لاعطاء معاني العدالة والحكم . ولسوء الحظ لم يستمر خط الرازي في « نقد النبوات » وابن الراوندي في استعمال العقل على نحو نقدي ، وتم استئصال هذه النماذج كلية من تراثنا القديم حتى غابت كلية من وعينا القومي ووجداننا المعاصر . كذلك قام الفلاسفة بنفس المهمة في التبرير فاقتصر دور العقل على فهم الدين بطريقة أكثر رقيا ترضي ذوق المثقفين والحكماء . فالجنة نعيم روحي ، والنار عذاب معنوي ، ولم يجرؤ أحد على الخروج عن هذا الاطار لوظيفة العقل باستثناء ابن رشد خاصة في شروحه على أرسطو والذي لاقى ما لاقى من صنوف القهر والاضطهاد . بل إن علماء أصول الفقه أيضا تقبلوا الوحي كحقيقة معطاة سلفا ، وما دام المعطى المسبق قد أعطى كل شيء ، وحل الحقيقة الجاهزة إلينا فقد تحدد دور العقل في فهمها وتفسيرها وتذوقها . لقد أغنانا الله عن البحث النظري المجرد ، وأعطانا الحقيقة لنوجه جهدنا كله الى العمل والى تحقيقها كنظام شرعي في الأرض . يمكن للعقل الاجتهاد قياسا للفرع على الأصل دون إعمال العقل في الأصل إلا من أجل تنقيح المناط أو تخريج المناط أو تحقيق المناط دون النظر في تأسيس النص في العقل أو في الواقع . أما الصوفية فقد

(٣٧) انظر أيضا دراستنا الثلاث : محاضرات في فلسفة الدين لهيجل ، هيجل والفكر المعاصر ، هيجل وحياتنا المعاصرة في قضايا معاصرة جـ ٢ ص ١٧١ ـ ٢٧٢ .

Descartes Meditations, Oeuvres completes p. 257- 261 NRF, 1953

Kant: critique de la Raison pure p. 24, PUF, paris 1950.

عادوا العقل كلية . وأصحاب الحكمة الالهية أو حكمة الاشراق وظفوا العقل في ايجاد البرهنة على صدق الحدس القلبي كما هو الحال في الفلسفة المسيحية(٣٨) .

ولكن تحيا الفلسفة اذا ما قام العقل بوظيفته الأساسية في التحليل والنقد من أجل التغيير . وظيفة العقل بيان الاتساق الداخلي للموضوع أولا ثم بيان المسافة بين الواقع والمثال ثانيا ، وبيان وضع المجتمع في حركة التاريخ ثالثا بين الخلف والأمام في معركة التخلف والتقدم . لقد قام العقل عند اليونان بهذا الدور عندما كان سقراط يناقش تلاميذه حول آلهة اليونان وحول تعاليم السوفسطائيين . كما ظهر العقل النقدي في حركات الهرطقة في عصر آباء الكنيسة عند مؤسسي الفرق الدينية الذين كشفوا بعض جوانب التناقض في العقائد السائدة والتي ما زالت في طور التشكل مثل اريوس دفاعا عن التوحيد ، وبلاجيوس دفاعا عن الحرية ، ودوناتوس دفاعا عن الوطنية . ولكن ابتداء من عصر النهضة ظهر العقل الناقد في الثورة على القدماء ورفض المعتقدات الموروثة وتوجيه العقل نحو الطبيعة من أجل تخليص الذهن من الأحكام المسبقة والأوهام الشائعة . ولما ترك ديكارت الاستثناءات خارج النقد وهي الكتب المقدسة والعقائد الموروثة والعادات والعرف والتقاليد ونظم الحكم والأخلاق الشائعة ، وطالب فيها باتباع « الأخلاق المؤقتة » جاء سبينوزا مؤكدا دور العقل في النقد حتى يمكن تأسيس المجتمع بعد ذلك على أسس عقلية . وفي نفس العصر نشأ النقد التاريخي للكتب المقدسة لاخضاع النص الديني لأحكام العقل رفضا للتناقض ، وابعادا للزيادة فيه ، وبيانا للنقص والتحريف والتبديل والانتحال عليه . وقد قام فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر بدور النقد العقلي لمظاهر التخلف في الحياة الاجتماعية والسياسية فارتبط بالحس والمشاهدة والتجربة ، ووقف ضد النظم الملكية والتسلطية ودحض الخرافات والأساطير ، وبين مآسي الحروب والتعصب الطائفي . كما قام الهيجليون الشبان بتحويل وظيفة العقل في التبرير عند هيجل إلى وظيفة النقد ، وأسس شترنر وفيورباخ وشتراوس وباور « فلسفة النقد » نقد الهيجلية وتحويل وظيفة العقل من تبرير الدين الى نقد المجتمع . ثم دفع ماركس وظيفة النقد خطوة أبعد في « نقد النقد » والانتقال من نقد المجتمع إلى تغيير المجتمع . ثم أتى ماركوز أخيرا وجعل وظيفة العقل الأساسية الثورة والنفي والرفض والانتقال من المثالية الى النقد الاجتماعي ، ومن العقل الى النظرية السياسية(٣٩) .

وفي تراثنا القديم قام الفقهاء بنفس الدور بالنسبة للتراث الأجنبي الوافد حماية للعقائد ودفاعا عن الحضارة . قام الفقهاء بنقد المنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية كما فعل ابن تيمية . وقام آخرون بنقد الكتب المقدسة مبينين ما فيها من زيف ووضع وتبديل وتحريف بالاعتماد على قواعد المنهج التاريخي كما وضعها علماء الحديث . كما قام البعض بالنقد الاجتماعي مبينين عيوب التصوف وخطورته على المجتمع مثل عقائد الولاية والامامة والحلول والاتحاد والفناء ووحدة الوجود . ولكن لسوء الحظ لم يشمل هذا النقد الأصول ذاتها فوقعوا في التشبيه والحرفية وضيق الأفق والتعصب . كما حاولت الحركات الاصلاحية الحديثة

(٣٨) انظر دراساتنا ، العقل والنقل ، تراثنا الفلسفي : حكمة الاشراق والفينومينولوجيا في دراسات اسلامية ص٤١ - ٦٢ ، ص١٠٧ - ١٤٤ ، ص٢٧٣ - ٣٤٤ وأيضا نماذج من الفلسفة المسيحية ، محاورة المعلم لأوغسطين ص٣ - ٣٠ وأيضا الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة جـ ٤ ص٨٩ - ١٠٥ المكتبة التجارية القاهرة .

(٣٩) سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ص٨ - ١٢ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧٨ ، وأيضا القاموس الفلسفي لفولتير « العقل والثورة » ، الفلسفة والثورة عند ماركوز في قضايا معاصرة جـ٢ ص١٠٠ - ١٣٠ ص٤٦٦ - ٥٢٥ .

الاعلاء من شأن العقل ولكنه ظل محدداً تحت وصاية النبي . ولولا قدوم الضباط الأحرار قبل المفكرين الأحرار لكان بالامكان ظهور المعتزلة الجدد وأن تحيا الفلسفة بعد موت[٤٠] .

سابعا : الفلسفة والمنهج

تموت الفلسفة اذا تحولت الى جمع المعلومات دون منهج ، والى تصنيف المعارف دون طريقة في الاستدلال . فالفلسفة أساسا منهج أو طريق وليست معرفة أو علما . وقد كانت معظم التحولات الأساسية في الفكر البشري تحولات في المنهج أكثر منها زيادة في المعارف والعلوم . لذلك كان المنطق أو مناهج البحث جزءا من الفلسفة . فالمنطق بتعريف القدماء آلة للعلوم يعصم الذهن من الخطأ . ومناهج البحث طرق الاستدلال التي لا يستغني عنها باحث في أي علم . وينشأ من هذا العلم الكمي تضارب المعلومات دون أي اتساق فيما بينها ووضع الصواب مع الخطأ ، الصحيح مع الباطل ، العلمي مع الأسطوري دون أي معيار للصدق بينهما . ويكون حينئذ الطريق الوحيد لزيادة المعارف هو النقل أو الرواية عن القدماء ، جيلا بعد جيل ، والاعتماد على المأثور دون المعقول ، والأخذ بالأثر دون الرأي . ويغيب الواقع كلية وتتوقف الحياة ويلحق الضرر بالمصالح العامة اذ يكون العلم في جانب وواقع الناس في جانب آخر . ثم تستأثر جماعة معينة بالعلم فلا يشيع بين الجميع ، وتنشأ طبقة من الكهان والحفظة والكتبة والفقهاء وحملة العلم ، يحفظونه في الرؤوس أو يدونونه في مجلدات . لذلك عرف الفكر القديم باسم الفكر الموسوعي . فالعالم هو الذي يحيط به ، والجاهل هو الذي لا يعلمه .

وقد يكون السبب في ذلك أن الحضارة الانسانية في بداياتها كانت أقرب الى المعارف منها الى المناهج فقد كان يهمها تجميع المعارف بصرف النظر عن طرق الوصول اليها . وبتراكم المعارف تنشأ الحضارة البشرية ، جيلا بعد جيل ، وإضافة بعد إضافة . كانت العلاقة بين الانسان والطبيعة آنذاك ينقصها التكيف المعرفي بالاضافة الى التكيف المادي . وبالتالي نشأت الحاجة الى المعارف ، أية معارف لملء هذا الفراغ النظري بين الانسان والطبيعة بصرف النظر عن مصدرها . وكان الغالب على هذه المصادر السحر ، والخرافة واستدعاء أرواح الموتى ، والأساطير والحكمة الشعبية ، وهي كلها مصادر للمعرفة لا يقين لها ، الغاية منها التكيف المعرفي مع الطبيعة . ثم قام الأنبياء بعد ذلك بنفس الدور كاشفين عن النبوة كمصدر للعلم ، هم وحدهم المتصلون به ، وعلى الآخرين أخذ المعارف دون المناهج ثم تراكمت النبوات ودونت في كتب ، من علمها أصبح عالما ، وشرحها الشراح ، وتراكمت الشروح ، ومن علمها أيضا أصبح عالما . وهكذا في بدايات التاريخ البشري كانت للمعلومات والمعارف الأولوية المطلقة على المناهج وطرق الاستدلال[٤١] .

ويشهد التاريخ أن الفلسفة تموت عندما يغيب المنهج ، وتتحول الفلسفة الى معارف موروثة يتراكم بعضها فوق بعض دون طريقة للوصول اليها . ماتت

---

(٤٠) « العقل والنقل » ، تراثنا الفلسفي ، مرجع سابق ذكره .

(٤١) د . فرانكفورت ولسن ، جاكبسون : ما قبل الفلسفة ، الانسان في مغامرته الفكرية الأولى ترجمة جبرا ابراهيم جبرا المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ .

(٤١) H. Smith: The religions of man , New-york 1958, W. Howells, The Heathens, New-york 1962. p. Colum: Myths of the world, New-york 1930.

مرتين : مرة في العصر الوسيط الأوروبي عندما تحولت الى موسوعات ودوائر للمعارف ، ومرة لدينا في تراثنا القديم عندما تحولت أيضا الى موسوعات ضخمة تضم كل المعارف والعلوم ، ويقتصر دور الفيلسوف على التنسيق والربط بينها فتتراكم المعلومات ، وتتعدد المصادر ، وتحتضن الكنيسة كل ذلك وتنظمها بحيث تكون أكبر دفاع عن العقائد وأقوى دليل على صحتها . ولا يهم أن تنتقل من مصدر الى مصدر أو أن تعتمد على فيلسوف ثم تغيره الى فيلسوف آخر مناقض للأول . لذلك خرجت المسيحية أفلاطونية مرة لدى آباء الكنيسة ثم أرسطية مرة أخرى لدى توما الاكويني وداروينية مرة ثالثة عند تيار دي شاردان . ومن ثم تحول الدين الى حضارة ، وأصبحت المعارف البشرية هي أساس الدين وفهم العقائد(٤٢) .

ولم يختلف الحال كثيرا في تراثنا الفلسفي القديم . فقد كانت الفلسفة فكرا موسوعيا يقوم على تجميع المعارف والعلوم وتصنيفها واعادة ترتيبها وتبويبها حتى دون نسبة المعارف الى أصحابها والمعلومات الى مصادرها . فالمعارف مشاع للجميع بل ودون تحقق من صحة النسبة حتى كثر الانتحال والآراء المجهولة المؤلف . فلا يهم إن كان مؤلف « اثولوجيا أرسطاطاليس » ارسطو أم أفلوطين ، ولا يهم إن كان كتاب « التفاحة » من وضع أرسطو أم منتحلا . وكان الذهن البشري به قوالبه المسبقة وتصوراته للعالم ، وما على الفيلسوف الا ملء الفراغات والبحث عن المضامين البعدية لهذه الأشكال القبلية . وأكبر نموذج على ذلك « رسائل إخوان الصفا » ، وموسوعة « الشفاء » لابن سينا . خرجت الفلسفة أقساما : المنطق والطبيعيات والالهيات الى آخر ما وصلت اليه الحضارة البشرية في هذه العلوم . لذلك ظلت الفلسفة غريبة على مجتمعها دوائر متعزلة على هامش الحضارة ، نقاطا على المحيط بعيدة عن المركز حتى لقد سمي الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو .

ولا يزال الحال كذلك في جامعاتنا ومعاهدنا ، كم من المعلومات يحفظها الطلاب ويضعها الأساتذة في كتب مقررة دون منهج للتفكير أو طريقة في البحث . فالعالم هو الحاوي للمعارف ، والحافظ والناقل المحدث والراوي وليس المخترع أو المكتشف . وان كثيرا من الاضطراب في حياتنا الفكرية المعاصرة ناشىء من اضطراب في الفكر المنهجي ، فقد غلب على ثقافتنا المعاصرة اما النقل عن الغرب أو النقل عن القدماء دون ما منهج لتحليل الواقع ومن ثم غاب الابداع وماتت الفلسفة (٤٣) .

ولكن تحيا الفلسفة بالفكر المنهجي فطريقة وضع السؤال أهم من الاجابة عن السؤال ، وكما قال القدماء نصف الاجابة في طريقة وضع السؤال ، لقد ظلت الفلسفة اليونانية باقية في الفكر البشري لمناهجها التي وضعتها ، وليس لعلومها واكتشافاتها ومعارفها . فقد وضع سقراط منهج التهكم والتوليد القائم على السخرية من الخصوم وتوليد الحقائق منهم دون أن يدروا وعلى غير وعي منهم . ووضع أفلاطون المنهج الجدلي ، الجدل النازل للانتقال من المثال العقلي الى العالم الحسي ، والمنهج الصاعد للانتقال من العالم الحسي الى المثال العقلي ، وكلاهما يكونان منهجا جدليا رأسيا مزدوجا يجمع بين المثال والواقع ، بين المعقول والمحسوس . مما يدل على أن الصراع بين المثالية والواقعية هو في حقيقة

(٤٢) E. Gilson: la philosophie du Moyen - Age pp. 15- 59pp. 525-570 Payot paris 1962

(٤٣) عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب ، عند العرب دار النهضة القاهرة ١٩٦٦ وأيضا الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤ انظر دراستينا « رسالة الجامعة » ، « مناهج التدريس والعلاقات الداخلية في جامعاتنا في » قضايا معاصرة » جـ ١ .

الأمر صراع منهجي . ثم جاء أرسطو وأراد البحث عن الصوري والفردي ، عن العام والخاص ووضع المنطق آلة للعلوم كلها . لذلك كانت تجد كل محاولة للجمع بين المثالية والواقعية في أرسطو رائدا لها . واتبع السوفسطائيون منهجا آخر ، منهج تحليل الألفاظ لمعرفة معانيها الدقيقة منعا للبس والاشتباه ، وهو المنهج الذي شاع في الفلسفة المعاصرة بنفس الاسم(٤٤) .

ثم حييت الفلسفة من جديد على يد القديس أوغسطين في عصر آباء الكنيسة بالعودة الى منهج سقراط في الحوار . وأضاف على تحليل الألفاظ تحليل التجارب البشرية للبحث عن دلالاتها وإيجاد المضمون الانساني للعقائد في الوجود الانساني ذاته . كما حول الأفلاطونيون المسيحيون الجدل الصاعد عند أفلاطون إلى طريق إلى الله كما هو الحال عند القديس بونافنتورا ، وحوله الجدليون في العصر الوسيط المتأخر الى منطق في الاقناع والتبشير ومحاورة الخصوم على ما هو الحال في « المنطق الجديد » عند ريمون لليل . فاشتدت الحركة الفكرية وازدهرت الفلسفة معلنة بدايات العصور الحديثة(٤٥) .

ثم جاءت العصور الحديثة وأحدثت تغيرا كيفيا في مسار الوعي الأوربي وتحولا جذريا في حضارته التي أبدعها وذلك بوضعها المناهج الحديثة من أجل إعادة تأسيس العلوم فنشأت المناهج الثلاثة التي أصبحت تميز الحضارة الأوروبية والتي تعيد أحكام نفس المناهج التي صاغها القدماء . وضع ديكارت قواعد المنهج الاستنباطي من أجل الحصول على اليقين في العلوم واستعار منهج العلوم الرياضية الذي يعتمد على المسلمات والبديهيات والمصادرات واستنباط النتائج منها باعتبارها مقدمات . ويكون مقياس صدق النتائج هو تطابقها مع المقومات وليس مع الواقع . وقد تم تطبيق هذا المنهج في الدين والأخلاق كما هو واضح عند سبينوزا . كما وضع بيكون قواعد المنهج التجريبي اعتمادا على شهادة الحس والتجربة وابتداء من الملاحظة وانتهاء بالقانون العلمي بعد الفرض والتجريب ، ويكون صدق النتائج مرهونا باتساقها مع الواقع وتحقيقها في التجربة . وتم تطبيق هذا المنهج في العلوم الطبيعية خاصة ثم تبنته العلوم الانسانية فيما بعد نظرا لنجاحه وانجازاته . وقد حاول البعض مثل جون ستيوارت مل وغيره ضم المنهجين معا في منهج استنباطي استقرائي من أجل صياغة منهج متكامل شامل ، ولكن نقصته الحياة التي لا يمكن تبخيرها في الصورة بالاستنباط أو ردها الى المادة بالاستقراء . وهنا ظهر هوسرل وفلاسفة الحياة ، دريش ودلتاي وبرجسون وشيلر ، ووضع قواعد المنهج الفينومينولوجي من أجل تحليل التجارب الحية وادراك ماهياتها بالحدس في الشعور في الاحساس الداخلي بالزمان ومن أجل الكشف عن الأشياء ذاتها ، ويكون مقياس الصحة هو تطابق النتائج مع التجارب الحية للفرد وللجماعة في مدينة العلماء . هذا بالاضافة الى المنهج الجدلي الذي وضعه هيجل من أجل الوصول الى الحقيقة والانتقال من الموضوع الى نقيض الموضوع الى مركب الموضوع ، ثلاث لحظات تحدد مسار كل موضوع . وكان لكل منهج شقان : الأول سلبي للتخلص من المعارف القديمة وتطهير النفس من أخطائها والبداية من جديد على أسس أكثر يقينا سماه ديكارت

(٤٤) د . محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ص١٢ - ٣٩ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٦ ، تارسكي : مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الاستدلالية ترجمة د . عزمي اسلام ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧١ .

(٤٥) Gilson: Op. cit. pp. 461-465.

— saint Bonaventure : Itenerair de l'esprit vers Dieu paris. 1960

الشك ، ويكون القضاء على الأوهام ، وهوسرل الرد أو الاقتضاب أو التوقف عن الحكم أو الوضع بين قوسين ، وهيجل النفي أو الهدم أو الرفع بمعنى الازالة وهو أحد معاني فعل **Aufheben** والثاني ايجابي لبداية الطريق للحصول على المعارف الجديدة وهداية الذهن سماه ديكارت اليقين ، ويكون التجربة ، وهوسرل البناء أو التكوين ، وهيجل الاثبات ، أصبح الفكر الأوروبي كله نتيجة طبيعية لاستعمال هذه المناهج وازدهرت الفلسفة بفضلها ، وأصبحت معظم التحولات الجذرية فيه نتيجة لاكتشافات منهجية(٤٦) .

وقد حييت الفلسفة في تراثنا القديم بعد وضع المناهج الاسلامية وتجاوز الفكر الاسلامي للمعلومات المتراكمة التي بدت في علوم الحكمة . فقد وضع علماء أصول الفقه « منهج التنزيل » ، كما وضع الصوفية « منهج التأويل » . ومنهج التنزيل هو المنهج الشرعي الذي يقوم على الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد أو القياس ، يهدف الى البحث عن العلة المؤثرة في الحكم لتعديته من الأصل الى الفرع اذا ما تشابهت العلة . كما أنه يضم مباحث الألفاظ لضبط فهم النصوص مثل الحقيقة والمجاز ، الظاهر والمؤول ، المحكم والمتشابه ، المجمل والمبين ، المطلق والمقيد .. الخ . ويشمل أيضا مباحث المعاني أو دلالات الألفاظ لمعرفة اقتضاء اللفظ ومدلول الخطاب . كما يشمل مناهج الرواية لضبط صحة النصوص خاصة الحديث والتمييز بين التواتر والآحاد والنقل باللفظ والنقل بالمعنى . وأخيرا وضع منطق للأفعال وتقسيمها الى مقاصد وأحكام ، ووصف سلوك الانسان في العالم بين الايجاب والسلب ، وبين الامكان والضرورة . يرتبط بمصالح الأمة وبحاجات العصر ، ويلبي متطلبات كل جيل . فهو منهج متكامل يدل على جوانب الابداع في تراثنا القديم . وعلى أساسه تم نقد المنطق الأرسطي ووضع منطق جديد مكانه هو المنهج الاسلامي . ولولا اعطاء الأولوية للأصل على الفرع وسيادة المنهج النصي وعدم الجرأة على تحليل العلل المؤثرة لكان للمنهج الأصولي أبلغ الأثر في حياتنا المعاصرة(٤٧) . وفي مقابل هذا المنهج وضع الصوفية منهج التأويل لفهم النصوص والرجوع بها الى مصدرها الأول وهو الله متجاوزين الألفاظ إلى المعاني مباشرة ، ولم يرجع النص الى مصدره الأول فقط بل رجع معه الانسان والكون ، وبالتالي تحول الطريق الصوفي الى طريق الى الله يرتفع فيه الخلق الى الخالق ، وتسقط الأوصاف الانسانية وتثبت الصفات الالهية ، فيتحد الخلق بالحق ويفنى الانسان ويتحد بالله ، يسير في هذا الطريق ابتداء من المرحلة الأخلاقية من أجل التحلي بالأخلاق الكريمة الى المرحلة النفسية من أجل علم بواطن القلوب الى المرحلة الميتافيزيقية من أجل الوحدة المطلقة . يتدرج الانسان فيه من مقام الى مقام ، وتعرض عليه الأحوال حتى يصل الى الفناء المطلق . ولولا معاداة العقل (باستثناء حكمة الاشراق) والايغال في العلوم اللدنية والعروج الى السماء والهروب من العالم والنزعة الفردية لأمكن لهذا المنهج أن يقيلنا من عثرتنا في حياتنا المعاصرة(٤٨) .

---

(٤٦) د . امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل دار المعارف القاهرة ١٩٦٩

Descartis: Discours du la methode, Oeuvres complets p. 125-179 paris 1953.

- H. Hanafi : L Exegese de la Phenomenologie, le Caire, 1981

(٤٧) على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسي دار الفكر العربي القاهرة ١٩٤٧ وأيضا دراستنا علم اصول الفقه في دراسات اسلامية ص٦٨ ـ ١٠٤ وكذلك رسالتنا في اعادة بناء علم اصول الفقه ١٩٦٥ .

(٤٨) انظر دراستنا حكمة الاشراق والفينومينولوجيا في « دراسات اسلامية » ص٢٧٣ ـ ٣٤٤ .

ثامناً : الفلسفة والعلوم الانسانية

تموت الفلسفة اذا ما انعزلت عن الانسان ، وتنتهي الحكمة ان لم ترتبط بالعلوم الانسانية . فالفلسفة بناء انساني يقوم بها الانسان ليتكيف من خلالها مع الواقع اذ أنها تفسر له العالم ، وتشرح له ألغازه . ولكن لما كان الانسان البدائي يصارع من أجل البقاء فانه قد نسي ذاته في مواجهة الطبيعة وأخذ الحل ونسي المشكلة . ولما كانت المشكلة مخاطر الطبيعة ، وكان الحل القوى الخفية والآلهة والأرواح المسيطرة عليها التي يمكن استرضاؤها بالسحر والقرابين ركز الفكر الانساني على الله ونسي الانسان ، وجعل الله محوره واهتمامه ونسي ذاته ، وكان الذهن البشري يصل الى النهاية وينسى البداية ، يفرح بالحل وينسى الأزمة . وفي ذلك موت للفلسفة لأن السحر والقرابين ومظاهر العبادة تكيف عملي دون طرح نظري . ولما كان العمل في حاجة الى من يقوم به نشأت طبقة الكهنة من أجل تنظيم العمل ، وتولدت منها الكنيسة وخرج منها رجال الدين ، ونشأت عنها السلطة الدينية التي أصبحت فيما بعد أكبر خطر يهدد الفلسفة[٤٩] .

وبيقظة الوعي الانساني واكتشافه قدرته على النظر العقلي وعلى وصف الظواهر الطبيعية اتجه نحو العقل وهذا الذي أنقذه من الخرافة والسحر والأساطير والأوهام ، وحاول البحث عن النظري الخالص ، واستمر في التجريد شيئا فشيئا حتى غاب الجانب الانساني منه ، وأصبحت النظرية هي كل شيء والصورة الخالصة هي المطلب الأساسي كما حدث في « البنيوية » أخيرا وسيطرتها على « علم الانسان » كما اتجه نحو الطبيعة من خلال التجربة والمشاهدة والمدركات الحسية واستمر في المشاهدة حتى نسي الجانب الانساني في العلم ، وطغت « المادة » على كل شيء وكأن المادة تدرك وتتحدث وتدل . ثم تحولت الطبيعة الى صورة ، والظواهر الى معادلات كما هو الحال في الطبيعيات الحديثة التي لا تفترق عن الرياضيات البحتة ، وأصبح التجريب الآن هو نوع من حساب الاحتمالات النظرية الخالصة . وأصبح الانسان في نهاية الأمر ، وهو الخالق لهذا كله للدين والسحر والأسطورة والعقل والعلم ، أصبح يعيش شيئا فشيئا في عالم لا انساني[٥٠] . ويشهد التاريخ على موت الفلسفة اذا ما ارتبطت بشيء آخر غير الانسان ، سواء كان الله أو الطبيعة ، الصورة أو المادة ، بصرف النظر عن أسسها الانسانية في العقل والحس في النظر والمشاهدة في الرؤية والادراك . فقد ماتت الفلسفة بعد أن أصبحت أحد فروع علم اللاهوت فتحريت وتحجرت ، وذهبت وضاع منها روح البحث وحرية الفكر واستقلال الرأي والقدرة على التطور والابداع . وعلم اللاهوت ذاته هو علم انسانية « مقلوبة » يعبر عن وعي الانسان بذاته على نحو مغترب ، خارجا عنه ، عليها اياه . حدث ذلك في العصر الوسيط وفي الفلسفة المدرسية . كما حدث لدينا في علم الكلام أو في علم العقائد بالرغم مما قاله المهندسون في الالهيات ومحاولاتهم ارجاع اللاهوت الى تجاربه الحسية ، وبالرغم من قول أبي شعيب : ان الانسان هو العالم القادر الحي بالحقيقة ، والله هو العالم القادر الحي بالمجاز[٥١] .

(٤٩) J. C. Baroja: The world of the witches, chicago, 1964,

J. campell: The Maskes of God. primitive mythology, New york 1969.

(٥٠) P. Ricoeur: Le conflit des interpretations, pp. 31- 100, De seuil , paris, 1969.

(٥١) الأشعري : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص١٩٧ - ١٩٨ النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤

H. Hanafi: Theologie ou Anthropologie, la Renaissance du Monde Arabe Duclot, Belgicam 1972.

كما تموت الفلسفة اذا ماتحولت الى مباحث نظرية خالصة أو الى علوم رياضية صورية كما هو الحال في المنطق الرياضي الحديث أو في مدارس تحليل اللغة . فالصورية لاحياة فيها ولادم ولالحم ولاعظم ، ولاصراع ولامواقف ولاتناقض أو اشتباه . تلغي الفردية وتتنكر للخصوصية ولاتبحث الا عن العموم والشمول . بل ان المفاهيم الرياضية ذاتها لها أسسها النفسية في الشعور ، والتجريد ذاته ماهو الا ظاهر يكشف عن مضامين شعورية ، تموت الفلسفة اذا ماكانت بحثا نظريا مجردا عن « الخالص » و « النظري » و « الحقيقي » فذلك لاوجود له الا بعد تجريد العقل للموضوع وهنا تعيش الفلسفة على ذاتها وتصبح الذات والموضوع في آن واحد .

وتموت الفلسفة أيضا اذا ما أصبحت مبحثا في الوقائع المادية كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، فالمادية وهم وخداع تحت ستار الموضوعية وباسم التجرد والنزاهة والحياد . فلا ترى الطبيعة من خلال منظور انساني ، ولاتتم الرؤية الا من خلال الادراك الحسي أو العقلي . كما أنه لايمكن التجرد من الأهواء والانفعالات والمواقف الانسانية بل والمراحل التاريخية والبناء النفسي للأجيال وروح العصر . الموضوعية العلمية خرافة . بل ان النسق التصوري العلمي كله من وضع الذهن . كما أن الاطراد الذي يتسم به القانون الطبيعي ضد الفردية والحتمية في الطبيعة ضد الحرية الانسانية . وفي نهاية الأمر لايظهر العلم الا في مجتمع مستقر يريد أن يؤسس بنيانه على نحو علمي ، ومن ثم ارتبط بالكيان الاجتماعي أي بالانسان[٥٢] .

ولكن تحيا الفلسفة اذا ما كانت تفكيرا في الانسان ، واذا ما استمدت مادتها من العلوم الانسانية . يتضح ذلك من الفلسفة اليونانية باتجاهاتها الثلاثة : المثالية والواقعية والانسانية ، وعلى وجه خاص في « محاورات » أفلاطون وموضوعاتها الانسانية : المحبة ، الصداقة ، الجمال ، العدالة . . الخ . كما أن الفلسفة عند أرسطو قريبة الصلة بالسياسة والأخلاق ، وليست فقط بالمنطق والطبيعة والفلسفة الأولى . كانت الحكمة مطلبا انسانيا ، وكان البحث عن السعادة هدفا انسانيا . وقد لخص ديوجين حكمة اليونان حاملا مصباحه في بحثه عن الانسان »[٥٣] .

وربما مابقي من الفلسفة المسيحية هو الجانب الانساني فيها الذي يتلخص في عقيدة الله - الانسان وربما مابقي منها هو أريوس وأوغسطين ، أي الانسان والتجربة الحية . وربما كان أكثر الموضوعات حيوية في العصر الوسيط هو العقل والنفس والاتصال والخلود والمعاد أي الجوانب الانسانية في الفلسفة ، وكان نصرا فعليا يوم بدأت العصور الحديثة في القرن السادس عشر بالمذهب الانساني عند « ارازم » حيث ظهر الانسان محور الكون . وكان البحث في البدن بداية للتعرف على الانسان الحي في مواجهة كل ماهو غير انساني في السلطة أو في العقائد أو في المناهج . وكان تتويج هذا النصر وبداية الوعي الأوروبي « الكوجيتو » عند ديكارت حيث أصبحت الفلسفة مرادفة للوعي الأوروبي واعيا ذاته والانسانية معه ، وأصبحت المثالية الترنسندنتالية بعده تطويرا للكوجيتو الديكارتي ، وتأكد الانسان محورا للكون في الثورة ، الكوبرنيقية ، الذات في المركز والعالم يدور حولها . ثم تحولت الذات الى روح ، والروح الى تاريخ على يد هيجل حتى أصبح الوعي الفردي مرادفا

---

(٥٢) Husserl: philosophie der Arithmatik, Husseriana, XII N:jhoff, 1970.

(٥٣) L. Robin: La Pensee Grecque, pp. 155- 374, A. Michel, paris 1963

للوعي الحضاري ، وأصبح الانسان هو الانسانية كلها . وكانت فلسفة التنوير قبل ذلك قد ربطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية ، وخرجت عن دوائر المتخصصين والمهنيين في صياغات البراهين على وجود الله وخلق العالم وخلود النفس بل تجاوزتها الى وضع الانسان في المجتمع والتاريخ وفي أنظمة الحكم والمذاهب السياسية . ثم أن الكانطيون للتأكيد على رسالة الانسان كما هو الحال عند نتشة ولكشف الشيء في ذاته واعتباره ارادة الانسان عند شوبنهور . كما استمر الكانطيون الجدد في هذا التوجه الانساني والانتقال من « الأنا أفكر » الى الاجتماع والسياسة والأخلاق والقانون . وازدهرت الفلسفة أخيرا في مدرسة فرنكفورت ، واستطاعت ان تتحد بالعلوم الانسانية خاصة علم الاجتماع وأن تصبغه كفلسفة ، وأن تصبغ الفلسفة كعلم اجتماع سواء في السياسة أو في الاجتماع أو في الفن أو في الحضارة . بل ان الوجوديين أنفسهم ربطوا بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية والتاريخية فارتبط سارتر بالسياسة والتاريخ وعلم النفس . كما ارتبط ميرلوبونتي بعلم النفس وعلم الأحياء والعلوم السياسية . كما كانت بدايات ياسبرز علم الأمراض النفسية العام . بل انه لايوجد أي فرق الآن بين الفلسفة والعلوم الانسانية في أهم تيارات فلسفية علمية معاصرة وهي الماركسية والفرويدية والبنيوية(٥٤) .

ثم قام الوعي الأوروبي بحركة ارتدادية للكشف عن الجوانب الانسانية في اللاهوت وفي الطبيعة على السواء . فاذا كانت موضوعات الفلسفة ثلاثة : الله والطبيعة والانسان،وأن الفلسفة اما الهية أو طبيعية او انسانية ، فقد كشف الوعي الأوروبي أن الفلسفتين الالهية والطبيعية هما في حقيقة الأمر فلسفة انسانية ، مرة مغتربة الى أعلى ، ومرة أخرى مغتربة الى أسفل ، وكلتاهما خارج المنظور الانساني مرة فوقه ومرة تحته . فقد كشف فيورباخ خاصة « أن كل علم لاهوت هو علم انسان مقلوب » وأن كل ماقيل في أوصاف الله وصفاته هو في حقيقة الأمر أوصاف وصفات انسانية قذف بها الانسان خارجا عنه نتيجة لاغترابه في العالم . كما كشف هوسرل أن العلوم الطبيعية ذاتها بناء انساني وأن العلم هو في الكشف عن البناء الشعوري للعلم في مرحلة ماقبل الفهم . فاذا كان الوعي الأوروبي قد بدأ بالكوجيتو فانه يكون قد انتهى بالكوجيتاتوم Cogitatum فيصبح الانسان هو الأنا أفكر وهو موضوع التفكير في آن واحد(٥٥) .

وقد حدث نفس الشيء في تراثنا القديم عندما ارتبطت الفلسفة بالعلوم الانسانية وبالموسيقا عند الكندي والفارابي ، وبعلوم الأخلاق والسياسة عند الفارابي ، وبالتشريع عند ابن رشد . بل انها ارتبطت أيضا بعلوم الحياة مثل الطب والتشريح والنبات والصيدلة . وقد وضح ذلك بصورة خاصة في « رسائل اخوان الصفا » حيث أضيف جزء أخير عن « النفسانيات » على التقسيم الثلاثي التقليدي ، المنطق والطبيعيات والالهيات . ومع ذلك مازلنا لم نصل بعد الى الكشف عن الانسان في تراثنا القديم وراء الالهيات والطبيعيات وأن نبدأ الوعي الحضاري الجديد ابتداء من الوعي الذاتي حتى تحيا الفلسفة من جديد(٥٦) .

---

(٥٤) كاسيرر : مقال في الانسان (د . احسان عباس) دار الاندلس بيروت ١٩٦١ .

C. Tresmontant: La metaphysique de christianisme. seuil, paris 1961

(٥٥) انظر دراستنا عن « الاغتراب الديني عند فيورباخ » عالم الفكر ابريل مايو يونيو ١٩٧٩ .

(٥٦) انظر دراستنا « لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم » دراسات اسلامية ص٣٩٣ ـ ٤١٥ .

تاسعا : - الفلسفة والتاريخ

لقد ارتبطت الفلسفة بالتاريخ ليس فقط من حيث هو تاريخ الفلسفة أي رصد تاريخ الفكر البشري وتقلباته بل من حيث هو فلسفة التاريخ أي التفكير في تطور التاريخ وحركته ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطور ويصف هذه الحركة . بل ان تاريخ الفلسفة ذاته ليس رصدا ميتا للمذاهب والنظريات الفلسفية عبر التاريخ دون رجوع الى ظروفها التاريخية وتعبيرها عن روح العصر بل هي معرفة التجارب البشرية الفردية والاجتماعية والتاريخية التي خرجت منها هذه الفلسفات . تاريخ الفلسفة هو تاريخ الروح البشري في مواجهة الواقع وعبر التاريخ . لذلك كان هناك نوعان من تاريخ الفلسفة . الأول هو الرصد الكمّي لتاريخ الأفكار بلا منظور أو قانون أو دلالة . والثاني محاولة الدخول في أعماق التاريخ والذهاب الى ماوراء الافكار لمعرفة دلالاتها على عصورها وظروف نشأتها والتجارب الحية التي وراءها ، وصلتها بالمرحلة التي قبلها وتمهيدها للمرحلة التي بعدها . الأول موت للفلسفة ، والثاني حياة لها . لقد كانت الفلسفة ابنة عصرها تعبر عن أزمة العصر وتحاول اعطاء حلول تعبر أيضا عن تصور العصر وتتجاوزه الى مابعده . نشأت الفلسفة في التاريخ ، وخرجت من موقف ولكن ضاعت على أيدي أساتذة الفلسفة ومحترفيها واجتثوها من الجذور ، وعرضوها كطائر في الهواء لامستقر له ولا مكان . الصلة بين الفلسفة والتاريخ واضحة بذاتها . وعليها يتوقف موتها أو حياتها . اذا ما ارتبطت الفلسفة بالتاريخ تنمو وتزدهر وتحيا . واذا ما انفصلت عن التاريخ تخبو وتتقلص وتموت .

الفلسفة حركة التاريخ وفصلها مثل فصل الروح عن البدن ، واثبات الروح مجردة غير مرئية لامستقر لها الا في عالم الغيب ، وجثة هامدة لاحراك فيها تتحلل بعد حين ، فتنتشر الأمم . وأغلب مايشاهد فيه موت الفلسفة وحياتها في التاريخ في نهاية مرحلة وبداية أخرى ، وفلسفة العصور الذهبية حية باستمرار ، وفلسفة الجمود والانحطاط ميتة باستمرار ، ولكن البعث الفلسفي يحدث في لحظات الموت والحياة عندما تخبو حركة التاريخ ثم تبعث فيها الحياة من جديد . فأرسطو وابن خلدون وشبنجلر وتوينبي وبرجسون وهوسرل في نهاية عصر عندما تؤذن الحضارة بالنهاية . وسقراط والكندي ، وديكارت والطهطاوي ببدايات العصور وعندما تبعث الحضارة من جديد[٣٧] .

تموت الفلسفة اذن عندما تكون خارج التاريخ لاشأن لها بتطور الروح البشري ولا بحياة الشعوب تظل فلسفة لافي زمان ولافي مكان ، فلسفة يمكن نقلها من عصر الى عصر ، ومن بيئة الى بيئة ، ومن جيل الى جيل ، لاموطن لها ولامستقر ، لاتقضي على طاغ ولاتقيم صرح دولة . وهي مثل الفلسفات التي تنقلها نحن هذه الأيام من الغرب حتى تكون معاصرين ، نكسب بعض الشهرة ونرتزق منها ونجد فيها مادة للتدريس كما تجد البضائع المستوردة ، ونضعها ، ونضعها في الكتب المقررة في معاهدنا وجامعاتنا.فالزمان والحركة هما اللذان يعطيان الفكر البشري قوته وحياته . وهما قنواته التي تمد الذهن البشري بخصوبته ونمائه .

ويشهد التاريخ على ذلك . فمن أسباب موت الفلسفة في العصر الوسيط أنها كانت فلسفات عقائدية لاتهتم بتطور التاريخ البشري ولابحياة الشعوب

(٣٧) philosophie de l,histoire de la philosophie pp. 9- 80, paris, Rose (Vrin) 1956.

ولابمراحله المختلفة ، اقتصرت على صياغة فلسفات لاتاريخية ثلاثية القسمة : منطق وطبيعيات والهيات دون أن يكون فيها تاريخيات أو انسانيات كأقسام مستقلة غير ملحقة بالالهيات . كانت العلاقة بين طرفي الحقيقة علاقة رأسية بين الله والعالم ، وليست علاقة أفقية بين الماضي والمستقبل أي الله في التاريخ والخلود في الزمان . وقد ظهر نفس الشيء في فلسفاتنا القديمة عند ابن سينا خاصة في موسوعاته الفلسفية . فكانت فلسفة بلا تاريخ وبلا وعي تاريخي ، وبلا مراحل تاريخية . وأقصى ماوصلت اليه هو ذكر حضارات السابقين وتراث الأمم السالفة وطبائعها دون صياغة مفهوم لتقدم التاريخ ومراحله . كان التاريخ هو الرواية أو تاريخ النبوة ، أو تاريخ التشريع أو تاريخ الطبقات أو تاريخ الخلفاء او تاريخ الملوك أو تاريخ السنين أو تاريخ الأعيان والأعلام ، ولم يكن تاريخ الشعوب وحركة الجماهير والوعي بالتاريخ(٥٨) .

لقد ماتت الفلسفة أيضا في الاتجاهين الصوري والمادي في الوعي الأوروبي لأنها أسقطا الزمان والتاريخ من الحساب . وأكبر مثل على ذلك ديكارت ومالبرانش وليبنتز . فلم يظهر التاريخ في فلسفتهم نظرا لأن العقل كان في علاقة مباشرة مع اللانهائي بلا تطور أو زمان . ولم يند عن ذلك الا سبينوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة » التي درس فيها نشأة دولة العبرانيين وسقوطها ، وتطور الكتب المقدسة والعقيدة المسيحية والتاريخ المقدس . بل ان البنيوية كوريث للعقلانية والصورية دراسة للموضوعات خارج التاريخ والزمان فتحولت الى تطبيقات في العلوم الانسانية دون حركة تاريخ بالرغم من وجود التطور الزمني Diachronique لانه في نهاية الأمر لايقدم الا صورا وقوالب صورية وليس تاريخا بمعنى الوعي بالتاريخ وحركة الشعوب . كذلك الحال عند برنشفيج عندما كان التاريخ لديه هو تاريخ الرياضة والحساب دون الشعوب والمجتمعات . كما ماتت الفلسفة في المذاهب الحسية التجريبية الوضعية لأنها بدورها أسقطت التاريخ من الحساب ولم تدرك الواقع الا في الحاضر بلا ماض أو مستقبل وكأن الموضوع هو فتق في التاريخ ، ونتوء في التطور . بل ان النظرية النسبية التي أدخلت الزمان كبعد رابع في الواقع المادي حولته الى حساب كمّي رياضي خارج الوعي بالزمان وبالتالي خارج حركة التاريخ(٥٩) .

وماتت الفلسفة في أمريكا لأنها بلا تاريخ ، وليس لها جذور الا كامتداد للفلسفات الأوروبية واتجاهاتها المثالية والواقعية . ماتت الفلسفة في العالم الجديد لأنه بلا تاريخ ، ودن وعي تاريخي ، وليس له منظور تاريخي ، فالمذاهب الحسية والعملية والتحليلية كلها بلا تاريخ وبلا موضوع التاريخ . والفلسفات المثالية مثل فلسفات هوكنج ورويس مثالية فردية بلا وعي بالتاريخ . كما أن الفلسفات الشرقية القديمة لم تعن بموضوع التاريخ فقد طغى الكون على كل شيء وابتلع الخلود الزمان وطواه فيه (٦٠) .

وماتت الفلسفة لدينا لأنه ليس لدينا وعي بالتاريخ ، ولانعرف في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟ نقوم

---

(٥٨) انظر دراستنا : لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم في « دراسات اسلامية ص٤١٦ ـ ٤٥٦ الشهرستاني : الملل والنحل الأجزاء الثالث والرابع والخامس صبيح القاهرة وأيضا : النيسابوري : قصص الأنبياء عيسى الحلبي ، القاهرة .

(٥٩) سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ص٣٩٢ ـ ٤٣٠ .

(٦٠) V. L. Parringtor: Main currents in American Thought, New york, 1960

j. Royce: The World and the Individual, I,II, New york 1959

بأدوار أجيال مضت فتنشأ الحركة السلفية أو نقوم بأدوار أجيال قادمة فتنشأ لدينا الاتجاهات الماركسية والعلمية والعلمانية . أو لانقوم بأي دور في الحاضر فتنشأ حالة اللامبالاة دون أن ندري أننا في مرحلة خروج من التقاليد الى التحرر ، ومن التراث الى التجديد ، ومن الماضي الى الحاضر ،وبالتالي يستلزم ذلك القيام بدور التنوير من أجل نهضة شاملة .

وعلى العكس من ذلك ، تحيا الفلسفة بدخولها في معارك التاريخ وباستثمارها رصيد الفكر الانساني ، وانجازات الروح البشري . وهنا تبدو أهمية أرسطو مؤرخا وأولويته على سقراط وأفلاطون ، فمن طريق أرسطو بعث التاريخ ، تاريخ الفكر اليوناني ، فلم يكن أرسطو يبدأ أية مشكلة دون عرض آراء السابقين عليه ، وقبل أن يبدأ برأيه الخاص ، فأمكن رؤية جدلية الموضوع واحتمالاته المختلفة . ولما كانت كتابة التاريخ نذيرا بنهاية مرحلة وبداية أخرى كما هو الحال عند أرسطو وابن خلدون وتوينبي ، فقد كان أرسطو ينبيء بنهاية الفكر اليوناني . وبفضل أوزب Eusèbe « في تاريخ الكنيسة » في القرن الثاني أمكن معرفة وعي الجماعة المسيحية الأولى وتطور العقائد وتدوين النصوص الدينية ، كما عرض أوغسطين في القرن الرابع لتاريخ النبوة في « مدينة الله » مبينا مراحل تقدم الوعي الانساني واضعا بذلك أسس فلسفة التاريخ . كما قام يواكيم الفيوري في القرن الثاني عشر محولا التثليث ، الأب والابن والروح القدس ، من العلاقة الرأسية الى العلاقة الأفقية . فوضع فلسفة لتاريخ الانسانية ، مرحلة السلطة ومرحلة المعارضة ثم مرحلة استقلال الوعي الانساني فخرج التاريخ من العقيدة والوعي من الروح[٦١] .

وقد حييت الفلسفة بشكل واضح في العصور الحديثة خاصة ابتداء من القرن الثامن عشر بعد اكتشاف فلسفة التاريخ والوعي بالتاريخ ابتداء من فيكو وكوندرسيه وترجو وفولتير وروسو حيث ارتبطت الفلسفة بالتاريخ وحين أصبح التاريخ موضوع الفلسفة المفضل ، وحين تحددت خصائص الفكر الفلسفي طبقا للمرحلة التاريخية التي يمر بها . تحولت العناية الالهية الى قانون للتقدم ، وأصبحت الفلسفة هي المعبرة عن هذا التقدم ، وقد ظهر ذلك بوضوح في حركة التنوير في ألمانيا عند لسنج وهردر وكانط . وقد ازدهرت الفلسفة بصورة أوضح عند هيجل . فهو الذي فلسف التاريخ وأرخ الفلسفة . وجعل للفكر مسارا في التاريخ ، وجعل التاريخ تحققا للفكرة . فوحد بين الفلسفة والتاريخ ، فالوعي تاريخ الوعي ، والمنطق تاريخ المنطق ، والفلسفة تاريخ الفلسفة ، والجمال تاريخ الجمال ، والدين تاريخ الدين ، والسياسة تاريخ السياسة ، والتاريخ تاريخ الحضارات البشرية ، كما ظهر ذلك أيضا عند ماركس . وأهمية التحليل التاريخي للواقع الاجتماعي ، واستمر عند الماركسيين المعاصرين مثل لوكاتش في « التاريخ والوعي الطبقي »[٦٢] .

وازدهرت الفلسفة أخيرا في نهاية الوعي الأوروبي في الفلسفة المعاصرة على يد هوسرل وبرجسون ودلتاي

(٦١) Saint Auynstin: La titi De Diew, I,II,III,IV, paris 19
H. Hanafi, Joactim of fiorne and Islam, Religion Dialogue and Revolution. pp. 95- 109, Anglo Egyptian Bookshop, 1977

(٦٢) انظر عرضا تفصيليا لفلسفات التاريخ في مقدمتنا لكتاب لسنج : تربية الجنس البشري وابحا

(٦٢) J.B. Bury: The idea of progress, New York, 1960, s. Polland:
The idea of progress, petice, london 1971, R. H. Nash: Ideas of history, I,II. Toronto, 1969.

وفلاسفة الوعي التاريخي . فالفينومينولوجيا اكتمال للوعي الأوروبي وتاريخ له في نفس الوقت . وقد فعل هوسرل مافعله أرسطو من قبل في نهاية الفلسفة اليونانية بعرضه لتطور الموضوع ثم اكتماله ، وتحتوي كثير من المؤلفات على عرض لجدلية الموضوع قبل بنائه ، فالتاريخ جزء من الموضوع ، والموضوع يعيش في التاريخ له حياة في الماضي والحاضر . واكتمال الموضوع في الحاضر هو الذي يكشف عن ماضيه في التاريخ . وقد سمى برجسون ذلك « الحركة الارتدادية للحقيقي » Le Mouvement retrognade du vrai ، أو ترائي الحاضر في الماضي le Mirage du present au passe كما تحدث هوسرل عن الحركة الارتدادية التقدمية او الحركة الخلفية الأمامية للموضوع ، ويبن ذلك في أزمة العلوم الأوروبية ونشأة الهندسة و « الفلسفة الاولى » وقد ازدهرت الفلسفة أيضا عند الوجوديين بتحليلهم للتاريخ Historicite أي الوعي بالتاريخ أو التاريخ كبعد للوجود الانساني كما هو الحال عند هيدجر وميرلوبونتي وسارتر في « نقد العقل الجدلي » وكان الوعي بالتاريخ قد تحول الى فلسفة كاملة عند دلتاي في « فلسفة تصورات العالم » . فالفلسفة روح العصر الذي يظهر في الوعي التاريخي .

وفي تراثنا القديم كان يمكن للفلسفة أن تزدهر من التفكير في تاريخ الفرق دون تكفير بعضها للبعض الآخر ، وتكفير الفرقة الناجية ، فرقة أهل السنة والحديث كل الفرق الأخرى ، فتاريخ الأمة هو تاريخ فكرها دون ادانة وحكم بالمروق .

وكان يمكن للفلسفة أن تحيا بالتفكير في تاريخ الأمم والحضارات وتاريخ الفرق غير الاسلامية هذا الجزء المجهول في علم أصول الدين الذي ذكره علماء الكلام وهم بصدد الحديث عن صفة « الواحد » أو بصدد الحديث عن الحضارات البشرية السابقة على الاسلام مثل حضارات الهند وفارس والروم . كما كان يمكن للفلسفة أن تزدهر لو ظل الاجتهاد ولم يتوقف المسلمون عنه . وكان يمكن لها أن تزدهر أيضا لو استأنفت تفكير ابن خلدون في علم التاريخ ، في أسباب انهيار الأمم والشعوب ، وتزيد عليه أسباب نهضة الأمم وشروط البعث الحضاري الجديد . وقد بدأت الارهاصات منذ القرن الماضي في الفكر الاصلاحي والعلماني والسياسي كل بطريقته الخاصة دون أن تنشأ فلسفة أو أن يؤسس اتجاه أو يقام مذهب . وهذا لايعني أن الفلسفة قد ماتت بل يعني أن ظروف حياتها مازالت تتهيأ وأنها على مشارف ميلاد جديد[٦٣] .

عاشرا : خاتمة : ـ

لما كانت الفلسفة ليست معطى مسبقا أو هبة طبيعية للشعوب وعبقرية تتميز بها أمة عن غيرها . بل كانت جزءا من حركة التاريخ وحياة الأمم ، تموت بموتها وتحيا بحياتها ، ارتبطت بالوعي الفردي والاجتماعي والتاريخي في كل أمة . فالوعي الفردي وان كان يعبر أيضا عن حركة التاريخ الا أن له استقلاله وحريته وقدرته على تجاوز المرحلة واحداث تقدم أسرع عن طريق الزعامة والقيادة ودفع التقدم الى خطوات أكبر وأسرع . والوعي الجماعي المنظم قادر على احداث تغيرات كيفية من خلال ثورة الجماهير وحركتها والعمل الجماعي الهادف الواعي بقوانين التغير الاجتماعي . والوعي بحركة التاريخ والموقف الحضاري للامة قادر على تحديد مهمة الفلسفة . وكيف تحيا من خلال هذا الوعي التاريخي بالموقف الحضاري . فبالتحليل الموضوعي لحركة الوعي في التاريخ تحيا الفلسفة .

(٦٣) انظر دراستنا « لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم » في دراسات اسلامية ص٤١٦ - ٤٥٦ .

وهو بالنسبة لنا الآن ذو ثلاث شعب : ـ

١ ـ الموقف من التراث القديم . وذلك لأن التراث مازال هو المصدر الأول لفكرنا الفلسفي نجتره أو نرفضه أو نعيد بناءه طبقا لحاجات العصر . فكل تعامل مع التراث لأخذ موقف منه هو فلسفة كما كان الحال في عصر النهضة الأوروبي قبل أن يتحرر الوعي الأوروبي من أسر القديم ويتوجه نحو الجديد . ويسقط الأغلفة النظرية القديمة ويبقى مذاهب نظرية غيرها هي التي نأخذها الآن على أنها نماذج للفلسفة .

٢ ـ الموقف من التراث الغربي وذلك لأن الغرب منذ عدة أجيال مازال يمثل بالنسبة لنا مصدرا من مصادر المعرفة بالنقل والاستيعاب أو بالرفض والانكار أو بالتمثل والنقد الحضاري من أجل تحجيمه ورده الى حدوده الطبيعية حتى يمكن افساح المجال للابداع الحضاري للشعوب غير الأوروبية . فكل تعامل مع الغرب هو فلسفة بهذا المعنى . كان الحال كذلك في عصر النهضة عندما بدأ التعامل مع أرسطو عند الشراح المسلمين . ونقد الرشدية اللاتينية ، وكان الحال كذلك أيضا بتعامل الحضارة الاسلامية مع الفلسفات الغازية خاصة اليونانية .

٣ ـ الموقف من الواقع الذي تعيشه الأمة ، والتحليل المباشر له وادراك مكوناته والتعرف على علل ظواهره . فهو الغاية والهدف ـ وهو الميدان الذي تتصارع فيه قوى القديم والجديد . فكل تعامل مع الواقع المباشر هو فلسفة . وكل رصد لحركته ومعرفة لامكانياته جزء من عملية التفلسف فالواقع هو التاريخ والفلسفة فعل في التاريخ ، هكذا كان الحال ايضا في عصر النهضة عندما تم اكتشاف الطبيعة وقوانين البدن واعتبارها المحك لكل الموروث الحضاري القديم . سواء من العصر الوسيط المسيحي أو من المنقول الاسلامي من خلال أنصار ابن رشد . وهكذا كان الحال عندما نشأت الفلسفة الاسلامية أولا بالتعرف على حاجات الأمة ومتطلبات العصر فنشأت العلوم الفلسفية لتلبية هذه الحاجات وتحقيق هذه المتطلبات . ويكون الخطأ خطأنا بتكرار النماذج القديمة بالرغم من تغير الظروف والحاجات[٦٤] .

تموت الفلسفة عندما يغيب الوعي بالتاريخ وتنتهي عندما تخرج عن الموقف الحضاري وتحيا الفلسفة عندما تنبثق عن الوعي بالتاريخ وتعبر عن الموقف الحضاري . ومن ثم كان فجر النهضة الحديثة بداية للتفلسف حتى وان لم يبلغ القدر الكافي من الطرح النظري ومن الاحكام الفلسفي فتلك مهمة عدة أجيال ، ويكون الفيلسوف هو الذي يتصدى لهذه الشعب الثلاث في وعينا القومي . الفيلسوف هو صاحب هذا الموقف الحضاري الذي يعبر عن الوعي بالتاريخ . الأفغاني والطهطاوي وشميل فلاسفة بهذا المعنى كما كان اراسم ومونتني وتوماس مور فلاسفة قبل ظهور الفكر المنهجي وبدايات الفلسفة عند ديكارت ويكون قبل أن تبنى المذاهب الفلسفية التي نحنيها بقولنا . هل ماتت الفلسفة ؟ سؤال قد يكشف عن الاحساس بالدونية أو عن احتقار للذات أمام الغرب أو ينم عن يأس دفين وحسرة بالغة الأذى على الواقع . ولكنه سؤال اذا وضع في الزمان وفي التاريخ قد يبعث على الأمل ويدفع الى الاعتزاز بالنفس والثقة بالروح .

* * *

(٦٤) انظر تحديد هذا المشروع الفلسفي تعبيرا عن الموقف الحضاري والوعي التاريخي في كتابنا « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم .

في فلسفة العلوم الإنسانية

عـزمي إسـلام
قسم الفلسفة ـ جامعة الكويت

إذا كانت فلسفة العلم هي بوجه عام ، كل ما يقال عن العلم ولا يكون من بين قضايا ذلك العلم . وإذا كان من بين الاهتمامات الأساسية لفلسفة العلوم : تحليل المبادىء الأولية التي تقوم عليها العلوم المختلفة ، والخلفيات الأساسية التي يأخذ بها العالم أثناء بحثه العلمي ، وكذا تحليل بعض المفاهيم المستخدمة لدى العالم[١].

فمن الطبيعي أن ينطبق ما يقال عن فلسفة العلوم بصفة عامة ، على فلسفة العلوم الانسانية كذلك ، هذا وسوف نقتصر في تناولنا لفلسفة العلوم الانسانية على بعض الموضوعات فقط ، هي :

- موضوع وطبيعة العلوم الانسانية .
- تحليل لبعض الأسس الفلسفية في بعض العلوم الانسانية .
- تحليل لبعض المفاهيم المستخدمة في العلوم الانسانية .

وذلك على النحو الآتي :

أولا : موضوع وطبيعة العلوم الانسانية

العلوم الانسانية ـ كما هو واضح من اسمها ـ هي العلوم التي تدرس الانسان ، أو السلوك الانساني ، من جوانبه المختلفة ، قديما وحديثا .

والواقع أن محاولة دراسة الانسان ، أو على الأقل محاولة معرفته ، ليست جديدة ، بل يمكن أن نجد بدايتها الأولى في عبارة الفيلسوف اليوناني القديم سقراط Socrates ، ومؤداها أن (اعرف نفسك بنفسك) . إذ كيف يحاول الانسان معرفة العالم الذي يحيط به ، ومع ذلك فهو يجهل نفسه أو ذاته ؟ ولعل هذا هو السبب في القول الشائع بأن سقراط كان أول من أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض حين نبه الى ضرورة معرفة الانسان لنفسه .

(١) انظر في تفصيل ذلك كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » ، الفصل الأول الذي خصصناه لتعريف فلسفة العلوم ، وأهم الاهتمامات التي تأخذ بها .

ولقد أدى اهتمام المفكرين بدراسة الانسان - تاريخيا - إلى (نمو الاتجاه الى وضع علوم انسانية شبيهة بالعلوم الطبيعية، تشاركها في الروح، إن لم يكن في المنهج)[٢]، على نحو انتهى بها الى الصورة المعاصرة التي تبدى عليها الآن.

وطالما أن العلوم الانسانية تتعلق بالانسان، أو هي التي يكون محورها الانسان، فان البحث في فلسفتها يظل على درجة كبيرة من الصعوبة، بخلاف الحال في العلوم الطبيعية.

وقد يكون ذلك راجعا الى عدة أسباب، منها:

أولا: أنها تدور حول الانسان والظواهر المتعلقة به.

- ومن العسير في كثير من الحالات دراسة تلك الظواهر دراسة موضوعية خالصة.

- فضلا عن صعوبة اخضاع الانسان للتجارب العملية.

- أو قياس سلوكه وأوجه نشاطه المختلفة قياسا كميا دقيقا.

وهذه كلها من بين أهم السمات التي تميز التفكير التجريبي العلمي بوجه عام.

ثانيا: أن العلوم الانسانية تضم فئة كبيرة من العلوم الفرعية التي يتعلق كل واحد منها بنوع من النشاط أو السلوك الانساني. فعلى سبيل المثال نجد أن:

- علم النفس، يدرس سلوك الانسان بوصفه معبرا عن عدة عوامل داخلية فيه (مكتسبة كانت أو وراثية).

- وعلم المجتمع، يدرس السلوك الانساني بوصفه معبرا عن علاقة الانسان بغيره في داخل مجتمع بعينه، والمشكلات المترتبة على ذلك.

- وعلم الاجتماع، يدرس الظواهر الاجتماعية بوجه عام، ومدى تغيرها، بوصفها تجسيدا للسلوك الانساني.

- وعلم الانثروبولوجيا، يدرس الانسان وتطور سلوكه من حيث العادات والتقاليد المختلفة.

- وعلم الاقتصاد، يدرس أوجه النشاط الانساني سواء من حيث الانتاج أو الاستهلاك أو التوزيع.

- وعلم السياسة، يدرس سلوك الفرد من حيث الحقوق والواجبات، وكذا علاقة الفرد بالنسبة للسلطة أو الدولة، وكيفية قيام السلطة وأنواعها.

- وعلم الاخلاق، يدرس كيفية تقويم سلوك الفرد في علاقته بالنسبة للاخرين من خلال مفهومي الخير والشر.

- وعلم التاريخ، يدرس السلوك البشري عبر مراحل أو فترات زمنية مختلفة أو في مساره العام.

- وعلم القانون، يدرس كيفية ضبط السلوك الانساني وفقا لقواعد أو قوانين يتم تشريعها في هذا الصدد، لضمان الحقوق وتنفيذ الواجبات، ولتحقيق فكرة العدالة.

- وعلم الجمال، يدرس السلوك الانساني من حيث إقباله على الأشياء أو الموضوعات الجميلة، أو نفوره مما هو قبيح، والعوامل التي تؤثر في ذلك، فضلا عن مدى موضوعية فكرة الجمال نفسها.

وغير ذلك الكثير من العلوم الانسانية المختلفة.

علوم انسانية أم علم انساني موحد؟

هكذا تتعدد العلوم الانسانية، وإن كانت تتعلق جميعها بالسلوك الانساني. إلا أنها تختلف طبقا لوجهة

---

(٢) بول موي، «المنطق وفلسفة العلوم»، ترجمة د. فؤاد زكريا، صفحة ٢٢٧

النظر التي يتم من خلالها بحث هذا السلوك . ولعل هذا هو السبب في طرح أو نشأة السؤال التالي :

هل هناك علم انساني واحد ، تكون هذه العلوم المختلفة مجرد جوانب له أو أنحاء منه ؟ أم أن هناك علوما انسانية مختلفة ومتعددة ، بدون أن يقتضي ذلك وجود علم انساني موحد ؟

هناك إجابتان أساسيتان عن هذا السؤال :

١ ـ فهناك فئة من فلاسفة العلم تذهب الى وجود علم انساني موحد ، على الرغم من وجود العلوم الانسانية المتعددة ، بحيث يكون موضوعه هو الانسان ، أيا كانت الزاوية التي ينظر من خلالها إليه .

وغالبا ما يذهب هذا الاتجاه الى القول بأن العلم الانساني ـ بفروعه المختلفة ـ إنما يمثل جزءا من النسق الذي تنتظم فيه العلوم المختلفة ، أي جزءا من النسق الذي يعرف عندهم باسم « العلم الموحد » Unified Science[٣].

فالعلوم كلها مثلا عند رودلف كارنب وأغلب جماعة فينا ، والوضعيين المناطقة ، تنتظم في نسق واحد على نحو تتدرج فيه من حيث درجة الشمول والتعميم .

٢ ـ وهناك فئة أخرى من فلاسفة العلم تفضل الأخذ بوجهة النظر الأخرى ، فيرى دعاتها : أن هناك علوما إنسانية مختلفة بدون أن يقتضي وجودها ، وجود علم إنساني موحد . وينقسم أصحاب هذا الاتجاه بدورهم الى فئتين :

أ ـ فئة يرى أصحابها أن العلوم الانسانية تتعدد ، بتعدد وجهات النظر التي يتم من خلالها بحث الانسان أو السلوك الانساني .

ب ـ وفئة أخرى يرى أصحابها أن العلوم الانسانية ، وان تعددت ، إلا أنها يمكن أن تصنف جميعها تحت ثلاثة علوم انسانية أساسية ، أو ثلاث مجموعات كبرى من العلوم الانسانية هي : علم النفس ، وعلم الاجتماع وعلم التاريخ[٤].

والواقع أن كلا من الاجابتين قد يكون لها ما يبررها: فالاجابة الأولى ، قد تكون صحيحة إذا نظرنا الى تكامل هذه العلوم الانسانية المختلفة فيما بينها ، سواء من حيث النظرة الرأسية أو النظرة الأفقية أو من حيث المناهج .

بل إنها قد تكون كذلك صحيحة لو نظرنا الى العلوم الانسانية بوصفها جزءا من نسق واحد يتكون منها ومن غيرها من العلوم الأخرى ، هو نسق العلم الموحد .

كما أن الاجابة الثانية ، قد تكون هي أيضا صحيحة إذا كانت وجهة نظرنا تنصرف الى التخصص ، أي حين تعكف كل مجموعة من المتخصصين على تناول أحد جوانب السلوك أو النشاط الانساني بالدراسة والتحليل . لكن على أساس أن دراسة أحد جوانب السلوك لا يعني إغفال بقية الجوانب الأخرى . وهكذا فحتى لو كانت هناك علوم انسانية متعددة ، فان ذلك لا ينفي عنها صفة التكامل بين كل منها والآخر ، من حيث اعتماد الواحد منها على نتائج الآخر أو مناهجه . كما هو الحال في العلاقة مثلا بين علم النفس وعلم الاجتماع ، أو بين علم الاجتماع وعلم الاقتصاد ، أو بين الجغرافيا وكثير من العلوم الأخرى .

مما سبق تتبين أن كلا من الاجابتين يمكن أن تكون صحيحة في ضوء النظرة التكاملية للعلوم الانسانية ،

(٣) وقد أشرنا الى فكرة العلم الموحد من قبل في غير هذا الموضع . ارجع في هذا الصدد الى كتابنا « اتجاهات في الفلسفة المعاصرة » ، الفصل الثاني منه .

(٤) بول موي : « المنطق وفلسفة العلوم » ، صفحة ٢٢٨ .

وهذا ما سوف نعود الى تناوله بشيء من التفصيل حين نتكلم عن أهم سمات المعرفة العلمية الانسانية .

إمكان قيام علوم انسانية :

سواء كان هناك علم انساني واحد ، أو كانت هناك علوم انسانية متعددة ، أو كانت هناك علوم انسانية أساسية ثلاثة هي : (علم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم التاريخ) ، فهل هذه الدراسات الانسانية تعتبر علوما بالمعنى الحقيقي ؟ أو هل هناك حقا علوم انسانية أيا كان عددها ؟

بعبارة أخرى ، هل هذه الدراسات الانسانية تستوفي شروط العلم أو المعرفة العلمية أم لا ؟

فهل هناك ما يسمى مثلا بعلم الاجتماع أو علم النفس أو علم السياسة أو علم التاريخ ، أم لا ؟ وبأي معنى تكون هذه العلوم علوما ؟ وإن لم تكن كذلك ، فهل يصبح معنى العلم مقصورا على العلوم الطبيعية والرياضية وحدها أم لا ؟

قبل الاجابة عن هذه الأسئلة ، يجدر بنا أن نتوقف عندها لحظة . إذ أننا نتبين أنها أسئلة تتعلق بالعلم ، أو هي عن العلم ، لكنها ليست أسئلة علمية أو هي ليس في العلم . وبالتالي فهي تنتمي بالدرجة الأولى الى مجال فلسفة العلوم الانسانية ، ولا تنتمي الى العلوم الانسانية ذاتها .

ولتوضيح ذلك نقول بأن مثل هذه الأسئلة السابقة ، وكذا محاولة الاجابة عنها ، ليست من بين الاهتمامات التي يهتم بها العالم نفسه . فالسؤال الذي يسأل عما اذا كان هناك وجود لما يسمى بعلم الاجتماع أو علم التاريخ ، ليس مطروحا لدى العالم أو من قبله . كما أن اجابات مثل : « لا وجود لموضوع هو علم الاجتماع » أو « أن التاريخ وهم » ، ليست بالاجابات التي يقدمها العالم أو الباحث في العلوم الانسانية . (فمن النادر أن تجد لدى علماء الاجتماع أو علماء التاريخ أقوالا مثل : « لا يوجد موضوع لعلم الاجتماع » أو « أن التاريخ وهم » . وهم اذا قالوا مثل هذه الأقوال ، فسيكون من الواضح أنها لا تكون جزءا من عملهم كعلماء تاريخ أو علماء اجتماع متخصصين . انما تكون نتيجة لتأملاتهم أو بعبارة أخرى ، تكون أقرب الى التعبيرات الفلسفية)(*).

ولنضرب لذلك مثلا بالسؤال التالي : (« هل هناك بالفعل موضوع لعلم الاجتماع ؟ » ، ما الذي يوجد في هذا السؤال بحيث يجعلنا نقول عنه إنه سؤال فلسفي ؟ وما هو الشيء الغريب أو الشاذ في مثل هذه الأسئلة ، الذي ينتهي بنا الى القول بأنها ليست اسئلة في العلم ، إنما هي اسئلة عن العلم ؟)(٦).

يمكننا أن نفرق بين السؤال العلمي ، أو الذي يقال في العلم ، وبين السؤال الفلسفي الذي يقال عن العلم ، بالقول بأن :

ـ السؤال العلمي ـ أو الذي يكون في العلم ـ هو عادة ما يكون سؤالا واقعيا Factual أو متعلقا بالواقع . ولذا فالأسئلة التي تكون من هذا القبيل تسمى بأسئلة (المستوى الأول first — order ، أو الأسئلة الواقعية factual) .

ـ أما السؤال الفلسفي عن العلم ، فهو غالبا ما لا يكون سؤالا واقعيا أو متعلقا بالواقع على نحو مباشر . ولذا فالأسئلة التي تكون من هذا القبيل تسمى بأنها

(*) Alan Ryan, The Philosophy of Social Sciences (London Macmillan, 1971), P.2.

(٦) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(أسئلة من المستوى الثاني second — order ، او اسئلة تصورية Conceptual)[٧].

فلو سألت : كيف نفسر حركة القلب في الانسان ؟ أو كيف نفسر ظاهرة التشرد في مجتمع ما ؟ أو عن ظاهرة تغير بعض القيم الاجتماعية في عدد من المجتمعات ؟ لكان السؤال في هذه الحالة سؤالا علميا واقعيا .

أما لو سألت : وما هو التفسير ؟ لكان السؤال في هذه الحالة سؤالا فلسفيا أو تصوريا .

والواقع أن المعيار الذي يحدد ما اذا كان السؤال علميا واقعيا ، أو فلسفيا تصوريا ، هو محاولة الاجابة عنه :

فالعالم يجيب عن السؤال العلمي بالرجوع الى الواقع الخارجي ، فيفسر حركة القلب في الانسان مثلا بنموذج هو المضخة . فكما أن المضخة تسحب الماء ثم تضخه خارجها بواسطة عدد من الصمامات ، فكذلك القلب يضخ الدم بواسطة عدد من الصمامات . أو يفسر العالم ظاهرة تشرد الأطفال بردها الى عدد من الأسباب ، مثل : الطلاق أو الفقر أو غير ذلك .

أو يفسر ظاهرة تغير بعض القيم الاجتماعية بردها الى أسباب منها على سبيل المثال ، تغير المجتمع نفسه من مجتمع زراعي الى مجتمع صناعي أو الى الحروب أو غير ذلك . وهكذا فالاجابة عن السؤال العلمي يمكن التثبت منها ـ أي من صحتها ـ بمقارنتها بالواقع الخارجي أو بالرجوع اليه .

أما محاولة الاجابة عن السؤال الفلسفي أو التصوري ، فلا تكون بالرجوع الى الواقع الخارجي ، كما هو الحال في سؤالنا عن معنى التفسير مثلا .

وبعبارة أخرى فان الاجابة عن الأسئلة العلمية أو الواقعية (إنما تعتمد على الخروج الى العالم الخارجي أو النظر الى الواقع الخارجي لمعرفة معطياته ، وعلى القياس والاختبار . وأي اجابة لا يمكن تأييدها أو الدفاع عنها بواسطة مثل هذه العمليات لا تكون إجابة صحيحة . بمعنى أن الاجابات تصبح تقارير صحيحة دقيقة accu-rate reports عن الوقائع وكيف توجد ، وينبغي أن تكون مما يمكن تأييدها بواسطة المناهج والأساليب المتبعة في دراسة أو معرفة الوقائع)[٨].

وذلك على خلاف (الأسئلة التي تكون من المستوى الثاني ، أو الأسئلة الفلسفية ، التي لا يمكن تقريرها أو الاجابة عنها بواسطة مناهج أو طرق معرفة الوقائع . لأننا حين نسأل عما إذا كانت العلوم الانسانية هي علوم حقيقية ، فان ما نهتم به في هذه الحالة لا يكون هو الوقائع ، إنما هو كيفية وضعنا أو تحديدنا أو تصنيفنا للوقائع ، وما الذي ينبغي علينا أن نقوله عنها ، ولهذا السبب ، يقال عن مثل هذا السؤال : بأنه سؤال تصوري[٩].

والواقع أن مثل هذه التفرقة بين السؤال التصوري وبين السؤال العلمي أو الواقعي ، ليست تفرقة مصطنعة ، بل هي ضرورية وأساسية في فلسفة العلوم . لأن الخلط بين مثل هذين النوعين من الأسئلة ، عادة ما يؤدي الى كثير من المشكلات . وهي في حقيقتها مشكلات زائفة ، لأنها ناجمة عن عدم التفرقة ، أو الخلط ، بين السؤال الفلسفي والسؤال العلمي . فما أكثر المشكلات التي تترتب في العلوم المختلفة على محاولة تقديم إجابة علمية عن سؤال غير

(٧) المرجع السابق ، صفحة ٤ .
(٨) المرجع السابق ، صفحة ٥
(٩) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

علمي ، أو تقديم إجابة فلسفية عن سؤال علمي . . وغير ذلك من أنواع الخلط المختلفة . .

ولعل خير محاولة لتقديم إجابة واضحة ، عما اذا كانت « العلوم » الانسانية ، علوما بالمعنى الحقيقي أم لا ، هي أن نتبين أولا الشروط التي تجعل من البحث ، بحثا علميا ، أو السمات التي يتسم بها التفكير العلمي بوجه عام[١٠] . وأن نتبين كذلك أهم سمات « التفكير العلمي المتعلق بالعلوم الانسانية ، حتى نتبين بعد ذلك ما اذا كان البحث في مجال الدراسات الانسانية يستوفي شروط التفكير العلمي بصفة عامة ، ومن ثم ما إذا كانت هذه الدراسات علوما بالمعنى الحقيقي .

أهم سمات التفكير المتعلق بالعلوم الانسانية

أولا : من حيث الموضوع :

كل علم له موضوع معين ، يتمثل في مجموعة من الظواهر يعكف العلماء على دراستها أو وصفها أو تفسيرها . فما هو الموضوع الذي تدرسه العلوم الانسانية ؟ هو الانسان ، وجملة ظواهره السلوكية المختلفة .

وهنا ينشأ سؤال أساسي ، هو : هل يمكن أن يكون الانسان موضوعا للعلم ، اذا كان هو في الوقت نفسه صانع العلم ؟

بعبارة أخرى يمكن أن نقول الآتي : إن العلم نوع من المعرفة ، لكنها معرفة منظمة هادفة ، الأمر الذي يجعلنا ننتهي الى القول بأنه على الرغم من أن كل علم معرفة ، إلا أن ذلك لا يستلزم أن تكون كل معرفة هي بالضرورة علما .

والمعرفة لها شطران : ذات تعرف ، وموضوع يعرف . فأنا أعرف أن هذا الكتاب أزرق اللون ، وأن أرسطو كان معلما للاسكندر الأكبر ، وأن الارض كروية الشكل ، وأن الماء - إذا حللناه كهربيا - يتكون من اكسجين وايدروجين بنسبة ١ الى ٢ ، وغير ذلك . ومن الملاحظ أن هذه المعارف كلها تتعلق بموضوعات خارجة عن الذات العارفة ، أو هي مستقلة عنها بشكل أو بآخر .

فهل هذا ينطبق على العلوم الانسانية التي تدرس الانسان وسلوكه ؟ وبأي معنى يكون الانسان موضوعا لدراسة الانسان ؟ أو كيف تكون الذات العارفة هي نفسها موضوعا للمعرفة ؟ وبعبارة أخرى : كيف تكون الذات ، هي التي تعرف ، وهي التي تُعرف ، أو تكون موضوعا للمعرفة في وقت واحد ؟

ان الخلط بين الذات والموضوع في حالة العلوم الانسانية أمر قد يكون من العسير تجنبه في كثير من الأحيان ، مما ترتب عليه :

(أ) النقد الذي يوجه عادة الى العلوم الانسانية ، بأنها ليست علوما بالمعنى الحقيقي لأن الموضوع الذي تبحث فيه مختلط بالباحث ذاته ، غير متميز أو مستقل عنه .

(ب) والنقد الذي يوجه الى العلوم الانسانية - وهو مترتب على النقد السابق - من حيث إنها لا تتسم بالموضوعية ، وهي سمة أساسية من سمات التفكير العلمي ، طالما أن الانسان الذي يدرس ، يكون هو نفسه موضوع الدراسة ، أو أن الذات العارفة تكون هي نفسها موضوع المعرفة .

قد تكون كل هذه الاعتراضات أو التساؤلات وغيرها ، صحيحة في حالة واحدة لو كانت العلوم الانسانية - وخاصة علم النفس - تسعى الى دراسة الانسان بوصفه ذاتا . فالذات حين تعكف على دراسة

(١٠) وهذا ما ألمرنا اليه من قبل بالتفصيل في غير الموضع . انظر كتابنا ، مقدمة لفلسفة العلوم ، . صفحة ٣٤ وما بعدها

نفسها ، وتجعلها موضوعا لبحثها ، لا يكون السؤال عن موضوع الدراسة أو البحث في هذه الحالة سؤالا علميا ، بقدر ما يكون سؤالا فلسفيا . فالعلم لا يسعى الى دراسة كيانات مثل الذات الانسانية ، بقدر ما تهتم الفلسفة بمثل ذلك .

إذن ، ما الذي يسعى اليه العلم الانساني ، من دراسته للانسان ؟

إنه يسعى الى دراسة السلوك ، أو النشاط الانساني متمثلا في ذلك السلوك ، الذي يتمثل بدوره في عدة صور (كالأفعال والحركات واللغة والتصرفات ، التي تكون لها آثار خارجية)[١١] . في هذه الحالة يصبح للعلوم الانسانية موضوع يمكن دراسته هو السلوك الانساني .

ثانيا : من حيث المنهج :

إن العلم لا يكون علما إلا بالمنهج الذي يستخدمه . فالعلم منهج قبل أن يكون موضوعا أو مجموعة من المعارف أو النظريات ، لأننا نستطيع أن نتوصل الى كثير من المعارف التي لا تكون علمية ، بدون أن نستخدم منهجا علميا بذاته . وبصفة عامة ، يمكن القول بأن دراسة السلوك الانساني ، تتم بعدة طرق أو مناهج ، تستخدم بالفعل في العلوم الانسانية ، كما هو الحال في المنهج الاستردادي أو التاريخي ، والمنهج التحليلي ، والمنهج الاحصائي ، وغير ذلك .

ومن الملاحظ في هذا الصدد :

ـ أن العلم الانساني الواحد ، قد لا يكتفي باستخدام منهج واحد ، بل قد يلجأ الباحث فيه الى استخدام أكثر من منهج .

ـ بل وكذلك فانه قد يلجأ في كثير من الأحيان الى استخدام المنهج التجريبي الخاص بالعلوم الطبيعية ، أو المنهج الاستدلالي الخاص بالرياضيات .

ثالثا : من حيث الهدف الذي تسعى الى تحقيقه العلوم الانسانية :

١ ـ فالعلم الانساني نشاط مقصود ، يهدف الباحث من ورائه الى دراسة ظواهر سلوكية معينة ، يتناولها بالملاحظة الدقيقة وبالتحليل ، وقد يخضعها أحيانا للتجربة ـ اذا كان ذلك ميسورا ـ بغرض فهمها (أو تفسيرها) ، أو التوصل الى القوانين العامة التي تحكم اطرادها . وفي هذه السمة تشترك العلوم الانسانية مع العلوم الطبيعية ، بل وكذا العلوم الرياضية .

٢ ـ وهكذا فالعلوم الانسانية تهدف الى فهم (وتفسير) الظواهر السلوكية المختلفة ، لأن العلم لا يكتفي بالوصف أو التقرير فقط ، إنه يتجاوز ذلك الى محاولة فهم أو تفسير الظواهر ، وفي هذا أيضا تشترك العلوم الانسانية مع غيرها من العلوم الأخرى . وعادة ما يتم التفسير في العلوم الانسانية عن طريق التعرف على الأسباب ، أي أسباب حدوث الظواهر أو تغيرها . ومعرفة الأسباب في العلوم الانسانية ـ كأساس لفهم الظواهر السلوكية المختلفة ـ إنما يقوم على تصور علاقات تربط بينها وبين ظواهر أخرى . وغالبا ما تكون الظواهر الأخرى سابقة عليها (أي مقدمات لها) أو مصاحبة لها (أي شروط وظروف تحيط بها) .

وهكذا ، فالفهم يتم في هذه الحالة بناء على عملية الربط أو تصور العلاقات بين الظواهر المراد تفسيرها ، وبين الأحداث التي تلازمها أو تسبقها[١٢] .

---

(١١) د . محمد عماد الدين اسماعيل ، « المنهج العلمي وتفسير السلوك » ، صفحة ٥١ .

(١٢) وسوف نتوقف فيما بعد ، في غير هذا الموضع ، عند مشكلة التفسير وقفة أكثر تفصيلا لاظهار أنواع وطرق التفسير المختلفة في العلوم الانسانية والعلاقة بينها وبين الفهم .

٣ - كما أن العلوم الانسانية تهدف كذلك الى التعميم ، والتعميم هنا ، خطوة مترتبة على الفهم وكذا على التفسير ، فالظاهرة الواحدة التي نفهمها ونفسرها ، لا ينبغي أن يكون فهمنا أو تفسيرنا لها وقفا عليها وحدها ، إنما ينبغي أن يتعداها الى جميع الظواهر الأخرى المماثلة لها . بمعنى أن القوانين أو النتائج التي يتم التوصل اليها ، ينبغي ألا تقتصر على تفسير حالة جزئية أو ظاهرة واحدة بعينها ، بل تؤدي الى فهم وتفسير كل الحالات والظواهر المشابهة أو المماثلة لها .

فاذا انتهى مثلا عالم الاقتصاد الى تصور وجود علاقة دالية (أو وظيفية functional) بين الجهد وبين الانتاج ، بالنسبة للنشاط الزراعي ، بحيث انه كلما زاد الجهد ، زاد كذلك الانتاج . فان هذه العلاقة الوظيفية بين الجهد والانتاج لا تكون مقصورة على النشاط الزراعي وحده ، بل يمكن تعميمها بالنسبة للانتاج أيا كان ، كالنشاط أو الانتاج الصناعي أو التجاري أو غير ذلك .

وفي هذه السمة (أي التعميم) ، تشترك العلوم الانسانية مع العلوم الطبيعية ، بل وكذا العلوم الرياضية . الا أن التعميم في العلوم الانسانية ، عادة ما يكون أقل دقة في درجته من تلك التي يكون عليها في العلوم الطبيعية مثلا . وذلك يرجع الى أسباب كثيرة ، منها :

- عدم التحليل الكافي للظاهرة .
- والسرعة في التعميم .
- وعدم تحقيق الموضوعية بدرجة كافية ، وذلك لظهور العنصر الذاتي ، وخاصة في اختيار الأمثلة المؤيدة .

ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي :

(أ) عدم التحليل الكافي للظاهرة ، وللظروف المحيطة بها : الأمر الذي يؤدي الى فهم منقوص للظاهرة ، وبجملة العناصر المحيطة بها ، مما يؤدي بدوره الى تفسير خاطىء للظواهر موضوع البحث .

وغالبا ما يرجع التحليل غير الكافي للظاهرة ، وللعوامل المحيطة بها ، الى شدة تركيب وتعقد الظاهرة السلوكية ، أو الظواهر الانسانية بوجه عام وتداخل عشرات العوامل في تكوينها أو التأثير فيها . فاذا لم يأت تحليل العالم أو الباحث مستوعبا بقدر الامكان للعناصر التي تحلل اليها الظاهرة أو للظروف المحيطة بها ، فمن الممكن أن يكون أحد أو بعض العناصر أو العوامل التي تم إغفالها ، أو عدم التنبه اليها ، هو سبب (أو أسباب) وجود الظاهرة المراد تفسيرها . وهكذا فتحليل أية ظاهرة ينبغي أن يكون كاملا بقدر المستطاع بحيث لا يتم إغفال أحد العناصر أو العوامل التي قد تكون ذات تأثير في تفسيرنا اياها . لأن التحليل الناقص لعوامل الظاهرة قد يكون مضللا ، فلا يجعلنا نتوصل الى تفسير صحيح لها . وهكذا فالتعميم القائم على ظواهر لم يتم تحليلها تحليلا كافيا ، يجانبه الصواب ، ويكون بعيدا عن الدقة المطلوبة في التعميمات العلمية .

(ب) السرعة في التعميم ، وتعني التعجل ، وعدم التروي في الانتهاء الى التعميمات أو الأحكام العامة ، من عدد قليل أو محدود من الحالات الجزئية . مع أن التعميم الناجح هو الذي يقوم عادة على اختيار النماذج الجيدة المميزة ، وعلى كثرة هذه النماذج وتنوعها .

(جـ) عدم تحقق الموضوعية بدرجة كافية في العلوم الانسانية ، وذلك لظهور دور العنصر الذاتي ، وخاصة في اختيار الأمثلة المواتية أو المؤيدة لفكرة معينة مسبقة . فحين يميل الباحث في علم الاقتصاد مثلا إلى الأخذ بفكرة الاقتصاد الموجه ، قد يتوقف عند بعض الأمثلة التي تؤيد نجاح هذه الفكرة ، أو عند بعض الأمثلة والحالات التي توضح عيوب فكرة الاقتصاد الحر ، أو

بالعكس . وقد أشرنا من قبل الى معنى عدم تحقق الموضوعية في العلوم الانسانية المختلفة[١٣] .

وبالاضافة الى هذه الأسباب الأساسية الثلاثة سالفة الذكر ، التي يمكن أن تؤدي الى التعميمات الخاطئة في العلوم الانسانية ، هناك أسباب أخرى كذلك من بينها :

(د) **اختلاف النماذج أو المفردات التي يتم التعميم منها** : فطالما أننا في العلوم الانسانية ندرس السلوك الانساني ، فمن الضروري أن تكون الحالات الجزئية التي يبدأ منها التعميم هي أفراد الناس . ومهما كانت العينة التي نبدأ منها . متماثلة أو متشابهة في كثير من الخصائص العامة أو الكيفيات ، إلا أن كل واحد منها يختلف عن غيره ـ مع ذلك ـ اختلافا ، هو أساس التميز بينه وبين غيره .

ويستحيل أن يكون هناك تماثل كامل بين فرد وفرد آخر ينتميان الى مجموعة معينة في سلوكهما ، مهما كان التشابه بينهما ، ومهما تعددت الصفات المشتركة بينهما . وفي هذا يختلف العلم الانساني عن العلم الفيزيائي ، الذي نجعل من التشابه بين مفرداته أو ظواهره أساسا لنجاح التعميم .

من كل ما سبق من ذكر لعوامل تؤخر التوصل الى تعميمات ناجحة في العلوم الانسانية ، لا يمكن الانتهاء الى أن معنى ذلك هو استحالة قيام التعميم في العلوم الانسانية . إنما يعني أن درجة الصدق فيه ، أو احتماله ، أقل بكثير من درجة صدق أو احتمال صدق التعميم في العلوم الفيزيائية .

رابعا : من حيث إمكان اختبار صدق نتائج العلوم الانسانية :

فمن الملاحظ أن كثيرا من التعميمات في العلوم الانسانية ، هي تعميمات واسعة فضفاضة ، وبالتالي يكون من العسير في كثير من الأحيان التثبت من مدى صدقها . فالقول بأن (التاريخ يعيد نفسه) أو بأن (تغير المجتمعات يتم عبر مراحل ينتقل من الواحدة منها إلى الأخرى بطريقة محتومة) أو بأن (الاقتصاد هو العامل الأهم إن لم يكن هو الوحيد في تطور المجتمعات والقيم) أو بأنه (كلما زاد الجهد ، زاد الانتاج) وغير ذلك . هي كلها عبارات يمكن تأييدها ببعض الأمثلة والشواهد ، لكن يمكن تفنيدها كذلك ببعض الأمثلة والشواهد الأخرى .

بل إن هناك من قضايا الانسانية ، مالا يمكن التثبت من صحته تجريبيا ، كما هو الحال في القول بأن (التوتر النفسي يقوم على صراع بين الأنا والأنا الأعلى) في علم النفس ، أو بأن (الغرائز هي القوى الفطرية التي تدفع الكائن الحي للسلوك) وغير ذلك .

وفي هذا تختلف العلوم الانسانية عن العلوم الفيزيائية ، على أساس أن فروض العلم ونتائجه ينبغي أن تكون مما يمكن اختبار صدقه أو التثبت من صحته . فما استطعنا إثباته منها أو تأييده قبلناه ، وما استطعنا تفنيده بأمثلة عكسية أو نافية استبعدناه . لكن وجهات النظر تتعدد في العلوم الانسانية ، وتتعدد كذلك الفروض والنظريات طالما أن أغلبها مما يستحيل اختبار صدقه . ولعل هذا هو السبب في تعدد المدارس المختلفة والاتجاهات المتباينة في العلوم الانسانية ، كما هو الحال في مدارس علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وغيرها .

حقا ، إن بعض العلوم الانسانية قطعت شوطا كبيرا في التطور ، وحققت كثيرا من الدقة في نتائجها كما هو الحال في علم النفس التجريبي ، والقياس النفسي وكذا

(١٣) وانظر كذلك في هذا المعنى بشيء من التفصيل ، كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » صفحة ٩٦ وما بعدها .

فى العلوم التى تعتمد على الاحصاء مثل الاقتصاد والاجتماع وغيرها . إلا أن أغلب العلوم الانسانية لا تزال نتائجها : هى إما مما يتعذر التحقق من صحته أو بطلانه ، أو هى مما يمكن اختبار نتائجها بالتأييد وبالتفنيد فى وقت واحد .

خامسا : من حيث قابلية نتائج العلوم الانسانية للتطوير :

يمكن تناول معنى التطوير أو التطور من زاويتين (بالنسبة لنتائج العلوم) :

- فاذا كنا نقصد بالتطور ، التغير نحو ما هو أكثر دقة وأكثر شمولا ، فما لا شك فيه أن نتائج العلوم الانسانية تتطور على نحو تصبح فيه أكثر دقة . وهذا أكثر وضوحا فى العلوم الانسانية التى بدأت تأخذ بالمناهج التجريبية والاحصائية . الا أن سرعة أو معدل تطور هذه العلوم ، أقل منها فى حالة العلوم الفيزيائية .

- أما اذا كنا نقصد بالتطور ، مجرد التغير فى نتائج العلم ، فالمشاهد أن تعدد وتغير فروض أغلب العلوم الانسانية ونتائجها ، يأخذ اتجاها مسطحا أفقيا ، وليس اتجاها رأسيا .

فمن الملاحظ أن مسار التطور فى نتائج العلوم التجريبية يقوم على فكرة الاستمرار والاتصال والتراكم ، بمعنى أنه موصول الحلقات ، كل واحدة منها تترتب على ما يسبقها وتفضى الى ما يليها . وكل نتيجة جديدة فى العلم تستوعب وتشمل ما سبقها ، وتضيف اليها جديدا . فهو أشبه بمجرى نهر تتدفق مياهه ويتقدم باستمرار فى تحديد مجراه أو مساره .

أما التطوير فى العلوم الانسانية فيتم بدرجة كبيرة فى البطء ، وغالبا ما تكون التعميمات الجديدة فيها أشبه بوجهات نظر مختلفة أو نظريات مختلفة ، لا تضيف الى ما سبقها جديدا ، بقدر ما تقدم رأيا بديلا لرأى آخر ، أو نظرية مغايرة لنظرية أخرى . ويكون التطور فى هذه الحالة أشبه بمجرى نهر تتدفق مياهه ببطء وتتسرب الى مسارب واتجاهات جانبية فتكون بحيرات ومستنقعات على مسطحات واسعة عريضة . ولذا فالباحث فى العلم الفيزيائى لا يستطيع أن يبدأ من الصفر ، بل لا بد وأن يدخل فى اعتباره النتائج والتعميمات العلمية السابقة ، لكى يبدأ من حيث انتهى غيره أو توقف ، مضيفا الى ذلك نتائج جديدة .

أما الباحث فى العلوم الانسانية ، فمن الممكن أن يرفض كثيرا من النظريات المختلفة الموجودة فى العلم ، ويبدأ من جديد مقدما نظرية جديدة أو وجهة نظر مختلفة . وهذا واضح فى كثرة المدارس والمذاهب والاتجاهات الموجودة فى العلوم الانسانية ، فهى تتساوى قاماتها بحيث تقف الواحدة منها على مستوى الأخرى ، لا تضيف اليها جديدا بقدر ما تكون بديلا مقترحا لها .

سادسا : من حيث الصياغة الكمية لنتائج العلوم :

لا تزال أغلب العلوم الانسانية حتى الآن ، تستخدم الصيغ أو التعبيرات الكيفية فى التعبير عن نتائجها ، كما هو الحال فى علوم مثل : السياسة والقانون والاخلاق والتاريخ وغيرها . الا أن هناك علوما انسانية أخرى بدأت فى استخدام الصيغ الكمية ، كما هو الحال فى مقاييس الذكاء فى علم النفس (التجريبى) ، والمناهج الاحصائية كما هو الحال فى علم الاقتصاد وعلم الاجتماع ، والمناهج الكمية كما هو الحال فى علم الجغرافيا (الجغرافيا الكمية) .

ومما لا شك فيه أن الصيغ الكمية تكون أكثر دقة وأكثر تحديدا من الصيغ الكيفية . وبما أن أغلب العلوم الانسانية لا تزال تستخدم الصيغ الكيفية وليست الكمية ، فمن الطبيعى أن تكون نتائج العلوم الانسانية وتعميماتها أقل دقة من مثيلاتها فى العلوم الطبيعية .

سابعا : من حيث التكامل :

اذا كان التكامل بين العلوم الطبيعية واضحا ، سواء نظرنا اليه من زاوية رأسية أو من زاوية أفقية أو من زاوية المناهج . فهو أكثر وضوحا فى حالة العلوم الانسانية ، وخاصة اذا نظرنا اليها من زاوية أفقية :

(أ) فالعلوم الانسانية تتكامل ـ من زاوية أفقية ـ بمعنى أن البحث فى أحدها يتطلب استخدام نتائج علوم أخرى غيرها ، الأمر الذى يؤدى فى كثير من الأحيان الى ظهور دراسات أو علوم جديدة تنشأ نتيجة لتكامل علمين أو أكثر . فلا يمكن مثلا دراسة مشكلة اجتماعية مثل مشكلة الطلاق ، بدون اعتبار عوامل تنتمى الى علوم أخرى غير علم الاجتماع أو المجتمع ، مثل التوافق السيكولوجى بين الزوجين وهو ينتمى الى مجال علم النفس ، أو مثل انخفاض مستوى الدخل عن الحد الأدنى لمتطلبات المعيشة وهو عامل ينتمى الى الاقتصاد ، وغير ذلك .

كما أنه لا يمكن دراسة كثير من الحالات المرضية فى علم النفس ، بمعزل عن العادات والتقاليد والعرف ومختلف عوامل الالزام الموجودة فى المجتمع ، وكذا العوامل الاقتصادية وغيرها .

كما لا يمكن اهمال العوامل الجغرافية الطبيعية حينها تتم دراسة الأحكام الجمالية ومدى تفاوتها واختلافها فى علم الجمال . فقد تكون الألوان السائدة فى البيئة الطبيعية هى التى تثير التجربة الجمالية (أو على العكس لشدة التعود) عند سكان هذه البيئة كاللون الأصفر فى البيئة الصحراوية ، واللون الأخضر فى البيئة الزراعية ، وغير ذلك .

كما لا يمكن دراسة مدى استقرار النظام السياسي فى مجتمع ما ، الا من خلال العوامل الاقتصادية الموجودة فيه .

كما لا يمكن دراسة تغير القيم الموجودة فى المجتمع الا من خلال دراسة تغير الطابع الاقتصادى الموجود فيه ومدى استقراره أو تغيره . فاذا تحول المجتمع مثلا من مجتمع زراعى الى مجتمع صناعى ، صحب هذا تغير فى كثير من القيم والعادات والتقاليد .

ولا يمكن فهم التاريخ وتتابع أحداثه الا من خلال معرفة مختلف العوامل المؤثرة فى تلك الأحداث ، اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك .

(ب) وهكذا ، بدأت تظهر فروع جديدة فى العلوم الانسانية المختلفة ، تؤكد على وجود هذا التكامل وعلى ضرورة الربط الوثيق بينها وبين علوم أخرى من جانب آخر . كما هو الحال فى « علم النفس الصناعى » ، « علم النفس الحربى » ، « علم النفس التربوى » ، « الجغرافيا الاقتصادية » ، « الجغرافيا السياسية » ، « علم الاجتماع اللغوى » ، وغير ذلك .

من كل ما سبق ، يمكن أن نتتهى الى القول بأن الدراسات الانسانية هى علوم ، من حيث انها تستوفى كثيرا من شروط وسمات التفكير العلمى ، وان لم تتحقق فيها هذه الشروط أو السمات بالدرجة المتحققة بها فى العلوم الفيزيائية .

ثانيا : تحليل بعض الأسس والمبادىء الفلسفية لبعض العلوم الانسانية

ـ لو حللنا كثيرا من الآراء أو النتائج التى ينتهى اليها العلماء بوجه عام (١٤) ، وفى العلوم الانسانية على وجه الخصوص ، لتبين لنا أنها تعتمد أساسا على بعض الخلفيات الفلسفية ، سواء كانت على شكل مبادىء أو مفاهيم فلسفية معينة .

(١٤) وقد ذكرنا مثالا على ذلك عن العلاقة بين الطب والفلسفة ، انظر كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » ، صفحة ٢٨٩ وما بعدها .

ومهمتنا فى فلسفة العلوم ، تحليل المبادىء الأولى للعلم ، لكى نقف ـ من بين ما نقف عليه ـ على هذه الخلفيات الفلسفية ، وابرازها ، ومناقشتها ، وتحليلها . كما هو الحال مثلا بالنسبة لمبدأ السببية ، ومبدأ الحتمية ، ومعنى الزمان ، والتطور ، والجدل ، والضرورة والاحتمال ، وغير ذلك . وسوف نذكر عدة أمثلة على هذا ، من خلال علمين ، أو بالأحرى من خلال فلسفتين لعلمين من العلوم الانسانية ، هما : السياسة والتاريخ .

أ ـ السياسة

ـ فيمكن مثلا تحليل نظام الدولة عند أفلاطون ـ كما تصوره فى محاورة « الجمهورية » وغيرها ـ برده الى مفهوم العدالة ، الذى يعتمد على تحقيق فكرة التوازن بين قوى المجتمع أو طبقاته .

فكل انسان عنده ـ يتحدد وضعه أو انتماؤه الى طبقة دون أخرى ، بناء على امكاناته التى تؤهله للانتماء الى طبقة الفلاسفة (الحكام) ، أو تقصر به عن بلوغ تلك الطبقة فلا تؤهله الا لطبقة الجند (الحراس) ، أو تقصر به عن ذلك أيضا فتبقى عليه منتميا الى طبقة الصناع . ويتحقق التوازن فى المجتمع ، ومن ثم العدالة ، حين تحكم طبقة الفلاسفة ، طبقة الصناع ، باستخدام طبقة الحراس أو الجند . وهكذا فمفهوم افلاطون عن العدالة ـ بغض النظر عن مدى قبوله ـ يعتبر هو الخلفية الأساسية الفلسفية التى أقام عليها تصوره لنظام الدولة من خلال تصوره للعلاقة بين الحاكم والمحكوم . (ومما هو جدير بالذكر أن افلاطون يستخدم نفس الفكرة الفلسفية عن توازن قوى النفس الثلاث : « العاقلة » و « الغضبية » و « الشهوية » ـ وهى تناظر طبقات المجتمع الثلاث ـ لتحقيق الفضيلة عن طريق تحكم القوة العاقلة فى القوة الشهوية عن طريق القوة الغضبية) .

ـ وفى مقابل فكرة التميز أو عدم التساوى بين الناس عند أفلاطون ، الأمر الذى يحدد انتماءاتهم الى طبقات معينة . نجد مثلا أن فكرة التساوى بين الناس هى الخلفية الفلسفية وراء فكرة الحكومة المدنية وكيفية نشأتها عند كل من جون لوك وجان جاك روسو ، وهى الفكرة المعروفة باسم « نظرية العقد الاجتماعى » . ومؤدى هذه الفكرة أن الناس جميعا ولدوا أحرارا متساوين فى الحقوق والواجبات . ولضمان هذه الحقوق انضم الافراد بعضهم الى بعض ، لتكوين حكومة منهم ، تحمى حقوقهم وتسهر على رعايتهم ، بحيث اذا اخلت تلك الحكومة بهذه الحقوق ، وجب الغاء التعاقد الذى تم معها أو التفويض الذى اعطاه الناس اياها ، أى عزلها واقامة حكومة أخرى بدلا منها .

وهكذا يكون أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم عند افلاطون ، هو الافضلية والتميز ، بينما لا يكون الاساس هو كذلك عند لوك او روسو ، بل يصبح التعاقد هو شريعة المتعاقدين .

ـ كما أننا لو حللنا أساس العلاقة بين الأفراد فى المجتمع الانسانى ، ومن ثم تكوين المجتمعات والحكومات ، لوجدنا أن هناك خلفيات فلسفية متعددة : ـ

ـ فهناك من يرى أن تجمع الانسان مع غيره مسألة طبيعية ، تعود الى طبيعة الانسان نفسه . ولعل هذا المعنى هو الذى عبر عنه أرسطو بقوله ان الانسان حيوان اجتماعى ، بطبعه .

ـ لكن هناك من يرى خلاف ذلك ، فيعتبر أن اساس التجمع هو الخوف من حب السيطرة ومن ثم الصراع ، سواء كان الصراع بين الأفراد أو بين الطبقات فى المجتمع أو بين المجتمعات ككل .

فاذا كان الصراع بين الأفراد ، وكانت حالة الفطرة هى أن كل انسان يتربص بغيره رغبة منه فى السيطرة

عليه واستغلاله ، أى لو كان الانسان على حد تعبير توماس هوبز T. Hobbes ـ ذئبا لأخيه الانسان ، لزم أن تكون الدولة ـ عنده ـ أشبه بالقوة الهائلة التى تبطش بالجميع ، لكى تكبح جماح كل رغبة لدى أى فرد فى السيطرة على غيره ، فيكون لها هى السيطرة على الجميع . لذا يشبهها هوبز بالتنين Leviathan ذلك الوحش الخرافى الهائل الذى يلتهم فى احشائه كل شيء .

أما اذا كان الصراع هو حال المجتمعات ، فانه يتمثل فى الصراع بين طبقات المجتمع . وهذا من شأنه أن يؤدى الى تغير المجتمع ، ومن ثم الى ظهور نظام اجتماعى وسياسى معين ، يبدأ فيه الصراع من جديد ، فيؤدى الى تغير جديد ـ وهكذا يستمر الصراع الجدلى كما يرى دعاة المادية الجدلية . ففى حالة المجتمعات البدائية ، يكون الصراع بين طبقتى السادة والعبيد ، بحيث تكون كل الحقوق للسادة الحاكمين ، وتكون جميع الواجبات ، بلا حقوق ، للعبيد . وفى حالة المجتمعات الاقطاعية يكون الصراع بين طبقتى الاقطاعيين أو الملاك ، وبين طبقة الفلاحين المسخرين ، بحيث يكون توزيع الحقوق والواجبات بين الطبقتين على نحو مماثل لما هو عليه فى الحالة السابقة . وفى حالة المجتمعات الصناعية ، يكون الصراع بين طبقة أصحاب رؤوس الأموال (الطبقة الرأسمالية) وبين الطبقة العاملة ، بحيث تكون أغلب الحقوق فى جانب أصحاب رؤوس الأموال ، وأقلها فى جانب العمال .

(ب) ـ التاريخ

اذا كانت فلسفة التاريخ تهتم بتفسير وفهم مجرى التاريخ فى ضوء نظريات فلسفية معينة .

واذا كانت كذلك ، لا تهتم بمجرد سرد الوقائع أو الأحداث التاريخية وفهمها (أو تفسيرها) ، بل تحاول الكشف عما اذا كانت الأحداث التاريخية تسير بمقتضى قوانين ثابتة .

فان مهمة فلسفة التاريخ تصبح اذن مهمة مزدوجة تتمثل فى :

١ ـ الكشف عن النظريات الفلسفية التى تفسر مجرى التاريخ ، (وتأويل الأحداث التاريخية فى ضوء تلك النظريات) .

٢ ـ الكشف عن القوانين التى تحكم مسيرة التاريخ فى مجراه ، (وهذا يتطلب أو يقتضى السؤال عما اذا كانت هناك قوانين ثابتة فى التاريخ) .

بعض الأسس الفلسفية المتعلقة بالتاريخ :

(أ) العناية الالهية . فقد أرجع القديس أوغسطين قديما تفسيره للتاريخ على أساس العناية الالهية ـ على اعتبار أنها هى التى تساعد البشرية على الخلاص من الخطيئة ، وهى التى تعين مجرى التاريخ ـ حينما ربط فى كتابه « مدينة الله » (بين الماضى والحاضر والمستقبل فى مأساة واحدة هى مأساة الاثم والفداء ، وبذلك جعل لفلسفة التاريخ طابعا دينيا . ولقد سادت هذه الفكرة فلسفة التاريخ فى العصور الوسطى)[١٥] .

(ب) التقدم (من خلال وحدة الجنس البشرى) ، فقد استبدل الباحثون فى فلسفة التاريخ فى القرن الثامن عشر بالفكرة السابقة ، (فكرة التقدم « العقلى » ، وهو تقدم يسير فى اتجاه واحد لغير نهاية يهدف اليها)[١٦] .

ولعل أول من ذهب الى هذه الفكرة كان هو الفيلسوف الايطالى فيكو J.B. Vico (+ ١٧٤٤) فى كتابه « العلم الجديد » ، ثم تلاه هيردر Herder أول من

(١٥) د . توفيق الطويل ، « أسس الفلسفة » ، صفحة ٩٣ .
(١٦) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

جعل من الاهتمام بفلسفة التاريخ موضوعا أو مبحثا مستقلا عن علم التاريخ ، ثم هيجل **Hegel** في كتابه « محاضرات في فلسفة التاريخ » .

(جـ) التطور ، وقد تم الربط بين فكرة التقدم ـ في القرن التاسع عشر ـ وفكرة التطور التي ذهب اليها كل من داروين وسبنسر . فقد ربط أوجست كونت في منتصف القرن التاسع عشر ، بين النظرة الوضعية عنده وبين فكرة التطور وذلك من خلال قانون الأطوار الثلاثة (أو المراحل الثلاث : المرحلة اللاهوتية « أو الدينية » ، والمرحلة الميتافيزيقية « أو الفلسفية » ، والمرحلة الوضعية « أو العلمية ») .

بعض المفاهيم المتعلقة بالتاريخ :

هناك عدة مفاهيم تتعلق بعلم التاريخ ، وترتبط بمعناه ، منها : ـ

١ ـ مفهوم الانسان ، على اعتبار أنه لا وجود للتاريخ بدون الانسان ، وذلك من زاويتين :

ـ ان التاريخ هو تاريخ الانسان ، فالانسان هو صانع التاريخ ، بمعنى أنه هو صانع الأحداث التاريخية نفسها .

ـ وأن الانسان هو الذى يكتب التاريخ أو يؤرخ ، فهو الذى يسجل ويدون هذه الأحداث التاريخية ويحفظها في وثائق معينة (آثار أو كتابات أو مخطوطات أو رسومات أو غير ذلك) .

٢ ـ مفهوم الوعي ، وهو متعلق بمفهوم الانسان ، ويقصد هنا بالوعى ، الوعى الانساني بمعناه الواسع . ويمكن أن ننظر اليه ـ في هذا الصدد ـ من زاويتين :

ـ زاوية أن كل حدث تاريخي ، انما هو فعل انساني تم بناء على وعى ومعرفة ، كما هو الحال في قيام الحروب واشتعال الثورات وغير ذلك .

ـ وزاوية أن عمل المؤرخ لا بد وأن يعتمد على وعى ومعرفة ودراسة مستفيضة بكل الوثائق الخاصة بالأحداث التاريخية التى يدرسها ، وعلى وعى بالعلاقات التى يمكن أن تربط بينها أو تنظمها في سياق أو ترتيب متكامل . وعلى وعى بالاتجاه الذى تتحرك فيه أحداث التاريخ ، أى مسار التاريخ .

٣ ـ مفهوم الزمان ، فلا تاريخ بلازمان ، بمعنى أن فكرة الزمان فكرة أساسية وضرورية لفهم تتابع التاريخ من حيث تعاقب أو ترتيب أحداثه ، على أساس أن هناك فيها ما هو سابق وما هو لاحق . فانتظام الأحداث التاريخية في سياق واحد عادة ما يكون من خلال فكرة الزمان أو الاطار الزمنى .

هذا فضلا عن أن احداث التاريخ كلها ، انما تكون قد حدثت في الماضى ، وهو مفهوم أساسي من مفاهيم الزمان ، الأمر الذى يجعلنا نقول انه من المستحيل لأى حدث تاريخي أن يعود هو نفسه أو أن يتكرر حدوثه ، لأن ما قد حدث يكون قد حدث بالفعل من قبل . ولذا فان علينا في عملية التاريخ أو كتابة التاريخ أن نتخيل كيفية حدوث الوقائع بكل ظروفها ، وبالتالي أن يعيش المؤرخ بقدر الامكان في عصر الحدث ، حتى يمكنه أن يضعه في اطاره الصحيح ، أى أن يعيش في الماضى المتعلق بالحدث . ولعل هذا هو السبب في القول بأن مهمة المؤرخ هى محاولة استرداد وقائع الماضى كما يتصور حدوثها . ولذا فالمنهج المتبع في دراسة التاريخ هو المنهج الاستردادى . ومن الطبيعى أن يكون الاسترداد في هذه الحالة ذهنيا وليس واقعيا .

٤ ـ فكرة المسار ، فاذا كانت أحداث ووقائع التاريخ تحدث وفقا لترتيب أو نظام معين بحيث تنتظم في سياق معين ، فهل هناك قوانين محددة تحدد هذا الانتظام والتتابع بين أحداث ووقائع التاريخ ؟ وهل هناك علاقات أساسية ثابتة تربط بين هذه الأحداث مثل علاقة السببية وعلاقة التوالى وغيرها ، على نحو يحدد مسار التاريخ بشكل مطرد ثابت ؟ أم أن ما يحدث ،

يحدث على نحو مستقل منفصل عن غيره من الأحداث أو الوقائع الأخرى ، فلا يكون هناك مسار محدد لسير التاريخ ؟

هناك من الفلاسفة من يرى أن للتاريخ مسارا محددا تتطور من خلاله أحداث التاريخ ووقائعه . لكن هل هذا المسار عندهم مسار واحد ؟

(أ) هناك من تصور هذا المسار (معرضا للروح المطلقة ، وهي تقضي مضمونها على مر الزمان اللامتناهي)[١٧] وعلى ذلك فالمسار عند هؤلاء الفلاسفة واحد محدد . ويمثل هذا الاتجاه الفيلسوف الألماني هيجل .

(ب) وهناك من تصوره على شكل دورات أو دوائر ، سواء كانت هذه الدوائر مغلقة ـ هي الحضارات المختلفة ـ كما هو الحال عند اشبنجلر Spengler, O. أو دوائر يفضي بعضها الى بعض ولها عودات ، كما هو الحال عند فيكو Vico ..[١٨]

٥ ـ فكرة القانون العلمي الثابت :

يمكن تصنيف فلاسفة العلم في هذا الصدد الى فئتين أساسيتين :

(أ) فئة يرى دعاتها أن هناك قوانين ثابتة تحكم سير التاريخ ، كما هو الحال في قوانين الجدل عند هيجل ، والقوانين الاساسية عند الماديين الجدليين (قانون الوحدة وصراع الأضداد ، وقانون التحول من التغير الكمي الى التغير الكيفي ، وقانون نفي النفي)[١٩] ، وقانون المراحل الثلاث عند أوجست كونت الوضعيين ، والقوانين الخاصة بالبنية Structure الثابتة عند البنائيين ، وغير ذلك .

(ب) وفئة أخرى يرى ممثلوها عدم وجود قوانين ثابتة في علم التاريخ بالمعنى الحقيقي ، مثل : جورج زمل G. Simmel (١٨٨٥ ـ ١٩١٨) الذي ذهب الى أننا اذا (ما نظرنا الى الأحداث التاريخية ، وجدناها في غاية التعقيد والاشتباك ، بحيث يصعب جدا استخلاص العلاقات الثابتة بين مجموعة منها ، كما هو الحال في الظواهر الفيزيائية . وهذا يفسر أنه من المستحيل على المؤرخ أن يقرر روابط ثابتة بين الأحداث التاريخية ، بحيث تقع النتائج بالضرورة كلما تحققت الأسباب) . الأمر الذي جعله ينتهي الى أن الزعم بوجود قوانين (تحكم التاريخ هو محض تخرص)[٢٠] ، وأن كل ما نستطيع أن نفعله لتحديد الواقع التاريخي ، هو أن نقوم بملاحظات عامة على مجرى التاريخ .

وهي في هذه الحالة تكون أقرب الى الفروض منها الى القوانين ، أو هي على حد تعبيره (وان لم تعبر عن قوانين بالمعنى الدقيق ، فانها أشبه بمشروعات القوانين أو « اعدادات لقوانين »)[٢١] .

ومما هو جدير بالذكر أن رأى أصحاب الفئة الثانية هو الأكثر انتشارا لدى فلاسفة العلم المعاصرين .

والواقع أن المشكلة الحقيقية في هذا الصدد ليست فيما اذا كانت هناك قوانين تحكم سير التاريخ أو عدم وجود قوانين . انما المشكلة ترجع الى معنى القانون العلمي نفسه وكيف نفهمه . هل نفهم من معناه القانون الثابت الضروري المطلق ؟ أم نفهم القانون بوصفه تعميما لا يعبر عن الضرورة انما عن الاحتمال ، وبالتالي يمكن اثباته وتأييده أو تكذيبه وتفنيده ؟

---

(١٧) د . عبد الرحمن بدوي ، « مدخل جديد الى الفلسفة » ، صفحة ٢٨٤
(١٨) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(١٩) Afanasyev, V.A. , Marxist Philosophy, P. 93.
(٢٠) د . عبد الرحمن بدوي ، « مدخل جديد الى الفلسفة » ، صفحة ٢٩٦ .
(٢١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

فاذا كنا نفهم القانون بمعناه الضروري الثابت المطلق ، تكون المشكلة قائمة ، ومن ثم يختلف الفلاسفة حول وجود أو عدم وجود القانون . ومن الملاحظ أن هذه المشكلة ليست مقصورة على العلوم الانسانية وحدها ، بل هي موجودة وقائمة كذلك في العلوم الفيزيائية .

أما اذا كنا نفهم القانون بمعناه الاحتمالي ، فلا وجود للمشكلة في هذه الحالة . لأن كل القوانين تصبح اذن مجرد تعميمات تتراوح في درجة احتمالها . ولعل هذه الفكرة تزداد وضوحا حينما نتناول بالمناقشة مشكلة الحتمية في العلوم الانسانية .

ثالثا : تحليل بعض المفاهيم المستخدمة في العلوم الانسانية (الحتمية والسببية)

- إن القول بالحتمية[٢٢] يعتمد على عدة مفاهيم أساسية ، منها :

أولا : القول بوجود قوانين عامة تخضع لها الظواهر المختلفة : في نشأتها أو اطرادها أو تغيرها ، بحيث يكون الكشف عن هذه القوانين ، وتطبيقها على تلك الظواهر بمثابة التفسير لتلك الظواهر . ويذهب بعض فلاسفة العلم إلى القول بأن ما ينطبق على الظواهر الطبيعية من تفسير حتمي ، ينطبق بدوره على الظواهر الانسانية ، أو ظواهر السلوك الانساني كذلك .

ثانيا : القول بالضرورة ، على أساس :

أ - أنه من المحتم أو من الضروري وجود هذه القوانين العامة ، وأن كل ما علينا في البحث العلمي هو أن نكشف عنها .

ب - وأنه من المحتم أو الضروري أن تنشأ أو تطرد أو تتغير الظواهر وفقا لهذه القوانين العامة بحيث لا تحيد عنها .

ويذهب بعض فلاسفة العلم إلى القول بأن ما ينطبق على الظواهر الطبيعية في هذه الحالة من حتمية تتمثل في الخضوع الكامل للقوانين العامة ، ينطبق كذلك على الظواهر السلوكية الانسانية . طالما أن الانسان كائن من بين الكائنات الطبيعية الموجودة في العالم الخارجي (على الرغم من تميز الانسان بسمتين أساسيتين تجعلانه متفردا عن بقية الكائنات الطبيعية الأخرى ، وهما : التفكير والارادة) .

ثالثا : إن تغير القوانين العلمية ، وتطور نتائج العلم وتعميماته ، لا ينفي القول بوجود قوانين عامة مطلقة ، بقدر ما يعني أن كل ما توصلنا إليه من قوانين وتعميمات علمية سابقة هي مجرد خطوات على طريق المعرفة العلمية ، الذي سوف ينتهي بنا الى القوانين العامة المطلقة ، أو هي مجرد محاولات للاقتراب من القوانين العامة .

- لكن العلوم الفيزيائية ، بعد أن ظلت سنوات طويلة تأخذ بفكرة الحتمية انتهت مؤخرا الى رفض الحتمية بمعناها الضروري ، واستبدلت بها فكرة اللاحتمية indeterminism ، تمهيدا للقول بالقوانين العامة الاحتمالية ، لا الضرورية أو اليقينية . ويذهب كثير من فلاسفة العلم المعاصرين إلى مثل هذه النتيجة بالنسبة للعلوم الانسانية .

- إلا أنه من الملاحظ أن العلوم الفيزيائية لم تتحول من الحتمية إلى اللاحتمية ، أي من القول بالضرورة واليقين إلى الاحتمال وعدم اليقين الكامل ، إلا بعد أن قطعت شوطا طويلا في تطورها . ولعل هذا هو السبب - عندهم - في أن بعض العلوم الانسانية لا تزال تتمسك بمفهوم الحتمية ، بوصفه مفهوما أساسيا ، طالما أن مثل هذه العلوم لم تقطع مثل هذا الشوط البعيد الذي قطعته العلوم الفيزيائية في تطورها .

(٢٢) وقد تناولنا بالتفصيل فكرة الحتمية واللاحتمية في غير هذا الموضع - انظر كتابنا ، مقدمة لفلسفة العلوم ، صفحة ١٦١ وما بعدها .

وسنحاول فيما يلي ، توضيح مدى تقبل فكرة الحتمية في بعض العلوم الانسانية مثل : علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم النفس . . .

أ ـ في علم الاجتماع

يمكننا أن نلاحظ أن هناك قبولا لفكرة الحتمية في مجال علم الاجتماع ، قديما وحديثا ، وذلك يمكن أن يتضح من الآتي :

١ ـ أن هناك من علماء الاجتماع المعاصرين ، من لايزال يتمسك بمفهوم الحتمية بوصفه مفهوما عاما أساسيا من المفاهيم التي يعتمد عليها البحث في هذا العلم (إن لم يكن العلم عندهم بمعناه العام) ، حتى لقد ذهبوا الى اعتبار مفهوم الحتمية مسلما postutate من المسلمات التي يسلم بها وتكون مقبولة في التفكير العلمي بوجه عام .

ولقد عبر عن هذا المعنى بول موي بالقول (إن شروط وجود الظاهرة ، هي الظواهر التي تسبقها أو تصحبها ، والتي يؤدي وجودها إلى حدوث الظاهرة ، بينما يستحيل أن تحدث في غيابها . . . وهذه الشروط « محددة حتما » (ومن هنا لفظ الحتمية) ، بمعنى أنها ثابتة على نحو مطلق . وبعبارة أخرى فالظاهرة لا تحدث إلا إذا توفرت هذه الشروط ، لكنها لا بد أن تحدث في هذه الحالة .

وإذن فمن المستحيل أن تحدث الظاهرة إذا لم تتحقق هذه الشروط ، ومن المستحيل ألا تنتج اذا ما توافرت . وهذه الاستحالة هي ما يسمى بالضرورة)[٢٣] ، بل إن بول يجعل من الحتمية شرطا من شروط قيام العلم فيزيائيا كان أو انسانيا ، فيقول في الكتاب نفسه : (هل تنطبق الحتمية على الانسان ؟ الحق أن قيام العلوم الانسانية رهن بهذا الشرط ، كما هي الحال في سائر العلوم)[٢٤] .

٢ ـ كما يعبر بعض المعاصرين عن هذا المعنى بالنسبة للتفكير العلمي بوجه عام وبالنسبة لعلم الاجتماع على وجه الخصوص ، فيذهبون الى أن « مسلم الحتمية » من المسلمات التي ينبغي الأخذ بها في العلوم بعامة ، والعلوم الاجتماعية بخاصة ، وحجتهم في هذا أن التسليم بمبدأ الحتمية الطبيعية في المنهج العلمي ، هو الذي أدى الى كل المكتشفات العلمية في كافة الميادين ، وأن جميع القوانين العلمية قد تم التوصل اليها نتيجة للتسليم بهذا المبدأ . وبما أن الظاهرات الاجتماعية عندهم جزء من الكون الطبيعي فلا بد أن يبدأ البحث الاجتماعي عندهم بالتسليم بحتمية الظاهرات الاجتماعية ، وخضوعها لقوانين ثابتة . وقد عبر عن هذا المعنى أحد علماء الاجتماع المعاصرين بقوله إن الظواهر الاجتماعية (لا تسير تبعا للأهواء والمصادفات ، ولا وفقا لارادة الأفراد ، وإنما تخضع في سيرها لقوانين ثابتة مطردة)[٢٥]

ولعل أهم الموضوعات التي يتبدى فيها قبول فكرة الحتمية في علم الاجتماع ، هي :

ـ القول بأن الظواهر الاجتماعية تطرد وفقا لقوانين ثابتة ، ولعل أول من ذهب الى مثل هذا القول كان ابن خلدون من المفكرين العرب ، وفيكو ومونتسكيو من الغربيين . فابن خلدون كان يعتقد في صحة (مبدأ الجبرية الاجتماعية . . . . ولقد كان الظن أن أول من قال وبشر بمبدأ الحتمية في الحياة الاجتماعية هو مونتسكيو أو فيكو ، مع أن ابن خلدون كان قد قال

---

(٢٣) بول موي ، « المنطق وفلسفة العلوم » ، صفحة ٦٥ .
(٢٤) المرجع السابق ، صفحة ٢٢٣ .
(٢٥) د . علي عبد الواحد وافي ، « اللغة والمجتمع » ، صفحة ٥ .

بذلك ، وأثبت خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة قبل هؤلاء بمدة طويلة)[٣٦] .

ـ والقول بأن الظواهر الاجتماعية تتسم بصفات أساسية ثلاث هي : القهر ، والجبر ، والالزام . ومن الملاحظ أن هذه التعبيرات الثلاثة إنما تقوم على معنى الضرورة ، وهو معنى أساسي تقوم عليه الحتمية . هذا فضلا عما في العادات والتقاليد والعرف من صفة الالزام .

ـ القول بأن المجتمعات نفسها تتطور . وتمر بمراحل معينة أثناء هذا التطور ، كما هو الحال في نظرية ابن خلدون في تطور الدول ، ومؤداه (أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة تشبه ما نراه في تطور الفرد . فتبدأ الدولة فتية ، ثم يدب اليها الترف ، وتصاب بالشيخوخة ، ثم تموت وتعقبها دولة أخرى) .

كما ذهب أوجست كونت في قانون المراحل الثلاث الى القول بأن المجتمعات الانسانية قد مرت في تطورها بمراحل ثلاث ، لكل منها طابعها الخاص ، ويغلب على كل واحدة منها منهج خاص في التفكير (وهي المرحلة اللاهوتية ، والمرحلة الميتافيزيقية ، والمرحلة الوضعية) .

كما يعبر الفلاسفة الماركسيون عن معنى قريب من هذا في قولهم بأن المجتمعات تتطور في مراحل معينة وفقا للقانون الجدلي الذي يتمثل في قوانين أساسية ثلاثة سبقت الاشارة إليها .

ب ـ في علم النفس

ـ لا يزال كثير من المشتغلين بعلم النفس يقبلون فكرة الحتمية ، حتى إنها تعتبر لديهم أحيانا أحد مسلمات العلم أو التفكير العلمي . ويتمثل هذا الاتجاه عندهم في القول بأن العلم (يعتمد دون شك على المسلم الذي يقول بأن جميع الظواهر في هذا الوجود محتومة . . . فمسلم الحتمية إذن يؤكد أن كل ظاهرة لها تاريخ ، ويتلخص هذا التاريخ في الحوادث التي سبقت حدوث الظاهرة . . . ومضمون هذا المسلم أن نظاما معينا يحكم الظواهر التي تحدث في هذا الكون ، وأن هذا النظام يمكن أن نشاهده في التلازم في التغير الذي يحدث بين الظواهر المختلفة . . . ولا شك أن مسلم الحتمية ـ بهذا المعنى ـ أساسي بالنسبة للعلم)[٣٧] .

ـ وعادة ما يتم الربط في علم النفس بين فكرتي الحتمية والسببية ، وبالتالي فكرة الضرورة . على أساس أننا نستطيع تفسير السلوك الانساني إذا عرفنا أسبابه ، التي حين تتحقق فإنه من المحتم بالضرورة أن يكون السلوك على نحو معين . وهذا ما أدى الى القول في علم النفس بما يسمى « بالحتمية النفسية » Psychological determinism التي تقوم على (التفسير السببي للظواهر التي تكتشفها)[٣٨] ، بحيث إننا لو عرفنا الأسباب فإننا نستطيع أن نتوقع النتائج دائما . الأمر الذي يجعل هناك اطرادا في الظواهر السلوكية يمكن أن نعبر عنها بقوانين ثابتة تحكم أنواع السلوك المختلفة وتفسيرها .

جـ ـ في التاريخ

كما يسلم كثير من الباحثين في التاريخ كذلك بمبدأ الحتمية ، بوصفه معبرا عن قوانين عامة يمكن أن تفهم (أو تفسر) من خلالها أحداث ووقائع الماضي .

وعادة ما يتم الربط في علم التاريخ بين فكرة الحتمية وفكرة السببية ، على اعتبار أن تفسيرنا لحادث ما ، إنما يكون عادة بمعرفة جملة الأسباب والشروط والظروف

(٣٦) د . عبد الباسط حسن ، « أصول البحث الاجتماعي » ، صفحة ٧٤ .
(٣٧) د . عماد الدين اسماعيل ، « المنهج العلمي وتفسير السلوك » ، صفحة ٤٤
(٣٨) بول موي ، « المنطق وفلسفة العلوم » ، صفحة ٢٤٣ .

السابقة عليه أو المصاحبة له . وهذا ما يعرف في التاريخ باسم (الحتمية التاريخية)[٢٩] .

وهكذا فنحن في التاريخ لا نفسر فقط أحداث الماضي بردها إلى أسبابها ، إنما كذلك نتوقع أنه لو حدثت مثل هذه الأسباب والظروف ، فإنه من الضروري أن تحدث النتائج نفسها . ولعل هذا هو السبب في القول بوجود قوانين تحكم تطور المجتمعات كما هو الحال عند الماديين الجدليين ، أو نمو الدول وتطورها كما هو الحال عند ابن خلدون .

ولعل هذا هو السبب كذلك في القول بأن التاريخ يعيد أو يكرر نفسه ، بمعنى أن ما نشاهده يكون هو نفسه ما توقعنا حدوثه ، طالما توفرت ظروف شبيهة أو مماثلة لما حدثت من قبل .

من كل ما سبق ، يمكن التأكيد الآن على أمرين :

أولهما : أن معنى الحتمية يفيد الضرورة كما عرفنا ذلك من قبل . ويستحيل أن تكون الحتمية غير قائمة على معنى الضرورة ، وإلا لم تعد حتمية بالمعنى المفهوم من الكلمة . فاذا فهمنا من كلمة حتمية ، أنه من المحتم أن يحدث كذا وكذا ، إذا حدثت عدة أسباب أو توفرت شروط معينة . فإن هذا معنى أنه من الضروري وليس من المحتمل أن يحدث كذا وكذا .

ثانيهما : أن معنى الحتمية لا يرتبط ارتباطا ضروريا بفكرة أو مفهوم القانون العلمي ، طالما أننا نعرف أن القوانين العلمية متطورة وليست مطلقة ولانهائية ، ومن ثم فهي ليست قائمة على معنى الضرورة ، بل الاحتمال . وعلى ذلك فالقول بالحتمية بغية القول بالقوانين العلمية في العلوم الانسانية ، ليس مطلبا ضروريا في العلم بوجه عام . والدليل على ذلك الاتجاه إلى القول باللاحتمية ، ومع ذلك فما زلنا نقول بوجود قوانين علمية صحيحة ، وهذا يدل على فهم أكثر وضوحا لطبيعة القوانين العلمية نفسها .[٣٠]

الآن ، هل هذا هو المعنى الذي تستخدم به وتطبق فكرة الحتمية في العلوم الانسانية ؟ من الغريب أن تبين أن الاجابة عن هذا السؤال تكون بالنفي . ويمكن توضيح ذلك من خلال الملحوظات التالية :

١ ـ ان معنى الحتمية كمصطلح مستخدم في العلوم الانسانية ، أصبح مرتبطا بامكان التوصل الى القوانين التي تحكم السلوك الانساني ، وخاصة لو كانت قد أقيمت على أساس سببي . مع أن قيام القانون العلمي ليس مرتبطا بفكرة الحتمية ، إلا اذا كنا نقبل القول بوجود قوانين ثابتة مطلقة . في حين أن كثيرا من الباحثين في العلوم الانسانية لا يقبلون ذلك .

فبعض الباحثين في علم الاجتماع يذهبون الى (أن من شروط القانون العلمي الا يكون مطلقا)[٣١] ، وإلى أن (القوانين العلمية تقريبية ، فهي تعبر عن مقدار معرفة الباحثين للظواهر التي يقومون بدراستها . إن هذه القوانين تتعرض للتعديل والتبديل لتصبح أكثر دقة وصدقا . ولكنها على الرغم من ذلك لا تصل أبدا إلى درجة الدقة المطلوبة)[٣٢] ، الأمر الذي جعلهم ينتهون إلى القول بأنه (من الخطأ الاعتقاد بأن القوانين العلمية مطلقة . . . فالحقيقة أن قوانين العلوم ، وخاصة العلوم الاجتماعية ، نسبية)[٣٣] . هكذا ننتهي الى القول بفكرتين متعاندتين أو متنافرتين إحداهما تقول بالحتمية (بمعنى الأخذ بالقوانين الضرورية الثابتة المطلقة)

(٢٩) المرجع السابق ، صفحة ٢٦٢ .
(٣٠) المرجع السابق ، الموضع نفسه .
(٣١) د . عبد الباسط حسن ، « أصول البحث الاجتماعي » ، صفحة ٩٧
(٣٢) المرجع السابق ، صفحة ٤٣ .
(٣٣) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

والأخرى تقول بنسبية القوانين وعدم إطلاقها أو ثباتها ، وهذا خلف .

٢ ـ وما ينطبق على علم الاجتماع ، ينطبق بدوره على علم النفس . فمع تسليم كثير من علماء النفس بمفهوم الحتمية ، فإنهم مع ذلك يجعلون الاطراد في وقوع الحوادث ، احتماليا وليس ضروريا . ولذا فإننا عندهم (يجب أن نذكر أنه ليس معنى الاطراد في وقوع الحوادث ، أنه اذا تشابهت الظروف فإن النتائج « حتما » أو « لا بد » وأن تكون متشابهة)(٣٤) ، وإلى أن مثل هذا التصور لمفهوم الاطراد (لا يمكن ان يتضمن معنى اليقين ، وانما كل ما يتضمنه هو درجة معينة من « الاحتمال »)(٣٥) .

الآن ، اذا كانت الحتمية معناها القول بقوانين ثابتة مطلقة ، واذا كانت القوانين الثابتة المطلقة تعني أن الظواهر السلوكية لا بد وأن تطرد على نحو ثابت يسمح لنا بالتنبؤ بالنسبة لما سوف يحدث مستقبلا على وجه الضرورة لا الاحتمال . لكن اذا كان هذا الاطراد احتماليا ، فإن معنى ذلك عدم الحتمية . فكيف نبدأ بالقول بالحتمية ، وننتهي بنتيجة تقول بالاحتمال (أي اللاحتمية) ؟ .

بعبارة أخرى ، كيف نقبل استنتاجا في المنهج العلمي يبدأ بمقدمات تفيد الحتمية ، وينتهي بنتيجة تفيد عدم الحتمية ، أو الاحتمال ؟ ان هذا معناه اخلاء الحتمية من فكرة الضرورة ، وكأننا في هذه الحالة نقول بالحتمية غير المحتومة أو الضرورة غير الضرورية ، وهذا خلف .

٣ ـ وهذا ما ينطبق كذلك على علم التاريخ . فمع قول أغلب علماء وفلاسفة التاريخ « بالحتمية التاريخية » ، نجد أن هناك من يرى منهم كذلك أن الحتمية مرتبطة بالسببية بمعناها الضروري ، لكنه مع ذلك يخلي السببية التي تقوم عليها الفروض التاريخية من معنى الضرورة ، فهي عندهم (سببية احتمالية على الدوام ، ولذا نقول بعبارة أخرى إن الحتمية التاريخية هي حتمية مؤكدة)(٣٦) .

هكذا ننتهي إلى الربط بين الحتمية والسببية ، ثم نخلي السببية من الضرورة ونجعلها احتمالية ، وبالتالي تصبح الحتمية بدورها احتمالية خالية من الضرورة . لكن كيف تكون الحتمية خالية من الضرورة ، وبأي معنى تكون الحتمية التاريخية غير مؤكدة ؟

هذا معناه أنها حتمية غير محتومة ، أو هي حتمية ولا حتمية في وقت واحد . وهذا تناقض .

من كل ما سبق يمكن القول بأن فكرة الحتمية ، من الأفكار التي لايزال يتمسك بها كثير من الباحثين في العلوم الانسانية . إلا أنهم مع ذلك ينتهون إلى أنها ليست ضرورية ولا محتمة . وبهذا تنتهي بنا الى موقف شديد الغرابة في العلوم الانسانية .

ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن العلوم الانسانية تريد أن تحتذي حذو العلوم الفيزيائية في دقتها ، وهذا في ذاته مطلب مشروع . وبما أن العلوم الفيزيائية كانت تأخذ بفكرة الحتمية ، فلتأخذ بها أيضا العلوم الانسانية ، على اعتبار أن هناك ارتباطا كان قائما بين مفهوم الحتمية ، وبين دقة التعميم والقانون العلمي . لكن العلوم الفيزيائية تجاوزت تلك المرحلة ، بعد أن قطعت شوطا في تقدمها ، وأصبحت أكثر واقعية وبالتالي أكثر ميلا الى الاحتمال أو اللاحتمية(٣٧) . وهذا ما لم تحققه العلوم الانسانية بعد . فهي لم تحقق بعد نفس الدرجة من التطور ، لذا فهي لا تزال تقبل بهذه الفكرة ، كما لو كان الأخذ بها معيارا أو شاهدا على أن الدراسات الانسانية علوم بالمعنى الحقيقي مع أنها من الممكن أن تكون علوما دقيقة بدون أن تتمسك بقبول هذه الفكرة .

---

(٣٤) د . عماد الدين اسماعيل ، « المنهج العلمي وتفسير السلوك » ، صفحة ٤٨ .
(٣٥) المرجع السابق ، صفحة ٤٩ .
(٣٦) بول موي ، « المنطق وفلسفة العلوم » ، صفحة ٢٦٣ .
(٣٧) انظر في مناقشة هذه الفكرة بالتفصيل ، كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » صفحة ١٦٤ وما بعدها .

قراءة جديدة في أسباب سقوط الدولة الأموية

عبدالجبار منسي العبيدي

المقـــدمة :

من يتعرض لدراسة أسباب سقوط الدولة الأموية ، لابد أن يوطن نفسه على مواجهة حشد كبير من المشاكل والصعوبات قبل أن ينتهي الى رأي يمكن الاعتماد عليه . شأنه في ذلك شأن كل الموضوعات الخاصة بالدولة العربية الاسلامية على مدى تاريخها . لأن هذه الدولة وكل ما يتصل بها وما وقع للمسلمين خلال مدة حكمها يتعذر على الدارس أن يقول قولا ثابتا فيها ، إلا بعد الجهد البالغ ، لأن الأصول التي تبنى عليها الدراسة السليمة واسعة ومختلفة ومتضاربة ، فالأصول والمراجع كثيرة جدا ، ولكن الدراسات التي تمت بشأنها يفتقر بعضها الى الأصالة والمنهجية التاريخية ، فبعض الأصول يمكن أن يوصف بالزيف ، والموضوعات التي كتبت بخصوصها يدخلها الهوى من كل جانب ، مما يحتم التدقيق وإعادة النظر فيها بعيدا عن التأثيرات أو الأهواء الشخصية ، لأن الأخبار التي تناقلتها كتب التاريخ في تصرفات رجال الدولة الأموية كان بعضها مبالغا فيه وربما مخترعا[1].

ورغم الاقرار الحقيقي بأن بوادر هذا الضعف في الدولة قد بدأت قبل قيام الدولة الأموية ومنذ وقت مبكر ، منذ بداية خلافة عثمان بن عفان وما تمخضت عنه حادثة الفتنة الكبرى ، ولقد حاول بعض رجال المسلمين احتواءها فلم يتمكنوا[2]. فانسحب ذلك على عهد الخليفة علي بن أبي طالب ، فرافقت أيامه أحداث جسام كحرب البصرة وصفين التي أدت في النهاية الى زوال عصر الراشدين وقيام عصر الأمويين .

---

(١) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ١٦٣ وما بعدها طبعة بيروت

واليعقوبي (ت ٢٨٤ هـ) مؤرخ وجغرافي فارسي الأصل ، شيعي المذهب ، عباسي الهوى . تمتاز رواياته بالاختصار والتركيز ، مؤيد للعلويين ويتحول أحيانا إلى شعور معاد للأمويين .

(٢) انظر نص المحاورة بين عثمان وعلي بخصوص الفتنة ومحاولتها احتوائها

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٣٧ - ٣٣٨ طبعة دار المعارف

والطبري (ت ٣١٠ هـ) محدث يؤكد الى درجة كبيرة على سلسلة الرواة ويمتنع من إعطاء أي حكم على محتويات رواياتهم . ورواته المفضلون منهم عوانة بن الحكم وأبو مخنف والمدائني والواقدي . ويظهر أن بعض الرواة متحيز للعلويين كما في روايات أبي مخنف . فارسي الأصل . شافعي المذهب . مستقل في حكمه على الأحداث العامة .

والباحث في السياسة العامة للدولة الأموية ، يرى أن انتهاء عصر الراشدين ، ومجيء الأمويين للسلطة قد غير الصورة الحقيقية للدولة تماما ، وخاصة بعد أن غير معاوية الأمر وجعله وراثة في بيت بعينه ، وتمكن من نقل الدولة الى نظام يقوم على أساس التوريث مع المحافظة على شكلية البيعة العامة والخاصة للمسلمين(٣). وبذلك أصبحت الخلافة الأموية أقرب الى السياسة منها الى الدين(٤). بعد أن جعلوها ملكا لهم(٥). وقد جرت هذه السياسة الى الكثير من الأخطاء والتجاوزات التي برزت في عهدهم في فرض العقوبات والحدود والتهاون أحيانا في تطبيق مبادىء الشريعة الاسلامية ، وخاصة في الحالات التي رُئي فيها أنها تتعارض ومصالح البيت الأموي(٦). هذه السياسة وما رافقها من أحداث كانت من أكبر أسباب المعارضة للأمويين والتي شكل العلويون والعباسيون التيار الأقوى فيها .

وهكذا كان رد الفعل العنيف من قبل العباسيين ضدهم وما نقذوه من سياسة مجافية للشرع وتجاوزات في فرض العقوبات والحدود تعتبر بحق تكرارا لما عمله أو نفذه الأمويون من قبلهم ، وتحديا صارخا لمبدأ تطبيق الشريعة الاسلامية(٧).

ويفسر لنا اليعقوبي والطبري والمسعودي(٨)، ما قام به الأمويون من تصرفات مجافية للشرع لجأوا اليها لحماية دولتهم التي ولدت والمعارضة تحيط بها من كل جانب ، مما دعاهم الى اللجوء الى العناصر العربية المتعصبة لساندتهم ضد تيارات المعارضة القوية سواء من الداخل من العلويين والعباسيين والخوارج وغيرهم ، أو من الخارج من الأعداء المجاورين كالبيزنطيين ، مما حملهم على إحياء العصبية القبلية التي حاربها الاسلام من قبل(٩). مما أدى الى إذكاء روح المعارضة الشديدة

(٣) انظر نص المحاورة بين معاوية وبعض الرجال التابعين له في الكرة على كره هذه البيعة حيث يقول البائع : والله لمبايعتك ... فيقول معاوية بايع فإن الله جعل في المكروه خيرا كثيرا .
اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢١٦ .

(٤) وفيها دعا معاوية الناس الى بيعة يزيد من بعده وجعله ولي العهد .
الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٣٠١ .

(٥) قال سعيد بن المسيب : فعل الله بمعاوية وفعل ، فإنه أول من أعاد هذا الأمر ملكا ، وكان معاوية يقول : أنا أول الملوك .
اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٣٢ .

(٦) من هذه التجاوزات حادثة مقتل حجر بن عدي واستباحة المدينة وضرب الكعبة بالمنجنيق .
اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٥٣ .
الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٢٥٤ وما بعدها .

(٧) يشير المؤرخ الى التصفية الجسدية للأمويين ، ونبش قبور الأول منهم . اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٥٦ وما بعدها .

(٨) المسعودي (ت ٣٤٥ هـ) عربي الأصل من ذرية عبدالله بن مسعود مؤرخ وعالم مشهور من القرن الرابع الهجري . يظهر المسعودي في كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر شعورا قويا مواليا للعلويين . وأغلب رواته من أصحاب الميول العلوية . وأحيانا يسكت عن ذكر المصادر التي استقى منها الخبر .
انظر كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر ج ٣ ص ٩٩ وما بعدها .

(٩) اختلفت وجهات النظر في العصبية القبلية . فمنهم من يقول إن الاسلام أقر بعض أنواعها ، ومنهم من يقول إن الاسلام رفضها جملة وتفصيلا . والواقع رفض الاسلام الجانب السيء منها ، وهو التفاخر بالأنساب ، لأنها تورث الأحقاد وتثير الفتن . قال الرسول (ص) : « إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتكبرها بآبائها » . في حين لم يرفض صلة الرحم وارتباط المرء بالأقرب اليه من أسرته وعشيرته حيث قال الرسول (ص) : « ليس رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلم إلا كفر بالله ، ومن ادعى قوما ليس فيهم نسب فليتبوأ مقعده في النار » .
سنن أبو داود : أدب ص ١١١ .
البخاري : صحيح البخاري ج ٤ ص ٢١٩ .
أحمد الشريف : مكة والمدينة ص ٣٧ وما بعدها .
إحسان النص : العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي ص ٢٧٤ .

للدولة ، وأصبحت الدولة الأموية في نظر المعارضين لا تمثل رأي الأمة ، وما أقره الشرع في إقامة الجماعة الاسلامية على أساس من الأخوة ، وما أمر الدين الاسلامي من المحافظة على وحدتها وأمنها .

هذه الظاهرة السياسية تكررت في عهد العباسيين ، وبشكل خطير في أيام أبي جعفر المنصور ، لأن دهشة الانتقال عندما زالت وأفاق الناس الى حقيقة ما حدث تبينوا أن الأمر في النهاية لم يتغير كثيرا عما كان في عهد الأمويين ، لأن الخليفة المنصور مثلا لا يختلف في سياسة أو طريقة إدارته للأمور عن هشام بن عبدالملك ، فمازالت المظالم قائمة ، والضرائب ترهق الناس ، ونظام الحكم مختلا ، والحكم القائم بعيدا في روحه ومظهره عن إقامة شرع الاسلام وعدله . لهذا اتجه العباسيون الى الفقهاء والمؤيدين لايجاد سند شرعي لدولتهم ليظهروها بمظهر الدولة الشرعية ، وقد تحقق لهم ذلك في عهد الخليفة محمد المهدي .

وهكذا فان نقل الخلافة الى الأمويين وبالصورة التي نقلتها لنا المصادر ، وبدون إشراك رأي الأمة بشكل حقيقي وفعال ، أحدث تغيرا ونقلة كبرى في مسار الخلافة الأموية ظهرت آثاره فيما بعد في ضعفها وتدهورها وبالتالي سقوطها وانتهائها .

ولنعد الى الأسباب فنقول :

عندما جاء الاسلام ، جاء ليعلن نهاية العصور القديمة التي كانت السيادة فيها على الناس لطبقة محدودة ، تملك زمامهم ، وتتصرف في أموالهم ، وتحجر على حرياتهم ، وتعتدي على دمائهم دون أن تخشى رقيبا أو حسيبا . والباحث في تاريخ العرب قبل الاسلام يجد شواهد كثيرة لهذا الواقع المتردي آنذاك سواء على مستوى القبيلة أو الأفراد[١٠]. هذا الواقع دعاهم الى ضرورة التفكير بتغير هذا الواقع المؤلم الذي يحيط بهم . فحين جاء الاسلام جاء ليقول للناس حكاما ومحكومين ان هناك رقيبا هو الله . ومن هنا فإن دعوة الاسلام الى الوحدانية المطلقة والى عبادة الله وحده ، معناها تحويل البشرية جمعاء الى أمة إله واحد رقيب حسيب ، قادر وخالق ، وان الناس لابد أن يلتفوا حول هذا اللواء الكبير القوي . وقد جاء الاسلام بمبادىء اخلاقية أرسى دعائمها في سنيه الأولى[١١]. هذه المبادىء هي في ذاتها مبادىء سياسية لأن الأمة لو سارت عليها لصلحت سياستها وسارت في الطريق القويم الذي رسمته الشريعة لها . فعندما يقول الله سبحانه وتعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا »[١٢] فمعنى ذلك أن الاعتصام بأمر الله أمر ، وعدم التفريق أمر وليس هو خيارا ولا استثناء في هذا ولا ذاك . وفي قوله تعالى : « ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون »[١٣]، فمعنى ذلك أن الأمة ينبغي أن تكون واحدة ، ولا يجوز لأي جماعة أن تنصرف عن هذه الوحدة لأي سبب من الأسباب ، ولهذا قال الرسول

---

(١٠) ابن هشام : السيرة المجلد الأول ص ١٣٩ وما بعدها .

جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج ١ ص ٤٩١ ومابعدها .

أحمد الشريف : دور الحجاز ص ٧٠ وما بعدها .

(١١) من هذه المبادىء الأخوية والتوحيد ودور العلم في المجتمع الانسان ورسالة الأخلاق ومبدأ العدل المطلق .

فاروق النبهان : نظام الحكم في الاسلام ص ١٣٦ ـ ١٣٤ .

عبد الرحمن الميداني : أسس الحضارة الاسلامية ص ٣٣ وما بعدها .

(١٢) القرآن الكريم : سورة آل عمران آية ١٠٣

(١٣) نفس المصدر : سورة الأنبياء آية ٩٢

(ص) : « لا تجمع أمتي على ضلالة »(١٤)، أي أن اجماع الأمة واجتماع كلمتها لابد أن يكون خيرا .

والذي حدث أن بعض المسلمين تصور أن العقيدة الدينية هي عقيدة دينية فحسب ، بينما هي في ذاتها قواعد سياسية ، فالدين معناه منهج الحياة المتكامل عقيدة وشريعة وأسلوب حياة . ويقوم المنهج الاسلامي على المساواة الكاملة بين أفراد الأمة ، فلا يتميز حاكم على محكوم ، إلا بما يقضي به الشرع ، لأن الله لم يميز انسانا على انسان إلا باتباعه لأوامر الله وهذا ما يسمى بالتقوى . « ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم »(١٥). والشريعة الاسلامية تسوي بين الحاكم والمحكوم في سريان القانون وفي مسئولية الجميع عن التصرف أيا كان نوعه ، ومن أجل ذلك فلا الحاكم لا يتمتع بصفة القداسة ولا يمتاز على غيره وإذا ارتكب أحدهم مخالفة للشريعة عوقب عليها كما يعاقب أي فرد آخر(١٦). وإذا ما خرج على نهج الشريعة وجب على جماعة المسلمين الوقوف في وجهه وعزله عن السلطة ، أو الثورة عليه وإزاحته من ساحة الحكم بالقوة والعنف . إن سياسة الخلفاء الراشدين التزمت بهذا الاتجاه ، فقد اعتادوا طرح سياستهم أمام الرعية ، فهذا الخليفة أبو بكر يقول : « أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فان أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم »(١٧). والخليفة عمر يقول : « أيها الناس إني قد وليت عليكم ولولا رجاء أن أكون خيركم لكم وأقواكم عليكم وأشدكم اضطلاعا بما ينوب من مهم أموركم ما توليت ذلك منكم »(١٨). وانسحب ذلك على الخليفتين عثمان وعلي . ولعل من نافلة القول أن نشير الى أن بعض الولاة الأمويين الذين عينهم عثمان حاولوا الاستفادة من الأوضاع آنذاك لتحقيق بعض الأطماع السياسية والشخصية مما سبب تكثيف المعارضة للخليفة عثمان من قبل معارضيه في الدولة(١٩).

وهنا يبدو لنا كأن بعض المسلمين لم يعد قادرا على فهم طبيعة الأمة الاسلامية ، وهي أنها جماعة من المؤمنين متساوون وأحرار يديرون شؤون جماعتهم بالتفاهم بين بعضهم وبعض على أساس مبادىء الاسلام التي تتلخص في وحدة الأمة والتمسك بالمثل الأعلى تمسك إيمان واقتناع ، لأن الآية القرآنية تقول : « ولله المثل الأعلى »(٢٠)، واعتبار الأمة وحدة عقيدية تقوم على مبادىء أخلاقية قبل أن تقوم على نظم إدارية . ففي أيام الرسول (ص) وأبي بكر وعمر لم يكن بالدولة

---

(١٤) ابن ماجه : السنن ج ٢ ص ١٣٠٣ .

(١٥) القرآن الكريم : سورة الحجرات آية ١٣

(١٦) يذكر الماوردي : أن الحاكم اذا كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها ولزمه أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه .

الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢٠ (الفرع الثاني فيما ينقص تصرف الإمام) . ويذكر الجهشياري أن الخليفة عمر بن الخطاب أول من اتخذ مثلا للقيام بالتحقيق في الشكايات التي ترد في الولاة .

الجهشياري : الوزراء والكتاب ص ٢١٨ .

(١٧) السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ٦٩ .

(١٨) أحمد صفوت : جمهرة خطب العرب ص ٢١٢ .

(١٩) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ١٦٨

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٣٣

(٢٠) القرآن الكريم : سورة النحل آية ٦٠

موظفون مسلطون على الناس ، ولم تكن هناك سجون بالمعنى العام الذي نفهمه الآن ، وإنما كانت حدود الله تطبق على المعتدين ، وكان الناس متساوين في الحقوق والواجبات ، ولهذا كان الشعور بالمسؤولية تجاه الله والدولة راسخا وواضحا في نفوس الناس دونما حاجة الى رقابة من أحد . وتلك أعلى درجات الالتزام بالقيم الأخلاقية والمثل الانسانية . وحتى الأموال التي كانت تجبى لا تخرج عن الزكاة وأعشار الأراضي وبعض موارد التجارة(٢١) . وكان المال كله للأمة ، فكانت الخزانة تسمى بيت مال المسلمين ، وأي تغير في هذه الأوضاع ، لابد أن يؤدي الى تغير في طبيعة الأمة الاسلامية . والخليفة عمر بن الخطاب عندما وضع الديوان(٢٢) ، لم يضع إلا ديوانا واحدا هو ديوان الجند والعطاء الذي يعطي لهم وينظم أمورهم ، ولكنه لم ينشىء دفاتر تحصى فيها أموال الناس ، ولم يستبح الخليفة أموال الناس وأرواحهم ولم يستبد بالأمر دونهم .

وفي عصر الخليفة عثمان بن عفان تغير الأمر ، لأن طبيعة الخلافة اختلفت ، فالخليفة كان يعتمد على اجتهاده الشخصي واستقلاله في تعيين الولاة من الأمويين في مناصب الدولة الهامة(٢٣) . ولما كان محتاجا الى مساعدين ، فقد اختار المساعدين من أهل بيته ، وأهل بيته كانوا رجال قبيلة قوية طامحة الى المال والسلطان ، فاتجهت همتهم الى الاستبداد دون النظر الى رأي الأمة مستغلين سماحة ولين الخليفة الجليل ، الأمر الذي أغضب منه كبار الصحابة من أهل الشورى وأسخط عليه أهل الورع والتقوى من المسلمين وأثار الناس على سلطان قريش واستئثارها عن باقي القبائل(٢٤) . ويذكر الطبري المحاورة التي جرت بين سعيد بن العاص والي الكوفة ومالك الأشتر فيقول : قال سعيد : « إنما هذا السواد بستان قريش ، فقال الأشتر : أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك ، والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيبا إلا أن يكون كأحدنا ، وتكلم معه القوم »(٢٥) . فنقل الخبر مفصلا الى الخليفة مما حدا به أن يكتب الى سعيد بن العاص عامله على الكوفة ليرسلهم الى معاوية في الشام لتأديبهم ومعاقبتهم ، فازداد الأمر سوءا حين استغل معاوية هذا الاجراء لصالحه(٢٦) ، لكن الخليفة أدرك

---

(٢١) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٤٦ وما بعدها .

(٢٢) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ١٥٣ .

(٢٣) يذكر الطبري نص المحاورة التي جرت بين الخليفة عثمان ومعارضيه حول تعيين الولاة الأمويين واستدعاء الخليفة للولاة ومناقشتهم الأمر ، منهم معاوية وعبد الله بن سعد بن أبي سرح وسعيد بن العاص وعمرو بن العاص وعبد الله بن عامر وطلب منهم أن يجتهدوا في رأي المعارضين بحزم ، فأبدى كل واحد من الولاة وجهة نظر تختلف عن وجهة نظر المعارضين والمحاورة تطول في الطبري ، نقتطف منها قول عمرو بن العاص حيث قال للخليفة : « أرى أنك قد ركبت الناس بما يكرهون ، فاعتزم أن تعتدل ، فإن أبيت فاعتزم أن تعتزل ، فإن أبيت فاعتزم عزما ، وامض قدما .

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(٢٤) يذكر اليعقوبي : وتكلم الناس على عثمان بعد ولايته بست سنين وتكلم فيه من تكلم وقالوا : آثر القرباء ، وحمى الحمى وابتنى الضياع والأموال بمال الله والمسلمين ، وآوى الحكم بن أبي العاص وعبد الله بن سعد بن أبي سرح طريدي رسول الله .

اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ١٧٤ .

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٤٢١ وما بعدها .

(٢٥) الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٢٣ - ٣٢٤ .

(٢٦) انظر المحاورة بين معاوية والمعارضين وما آلت إليه فيما بعد من فتنة .

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

القصيد فكتب الى معاوية أن يعيدهم اليه ففعل فكانت بداية النقمة والفتنة(٢٧).

وبعد مقتل الخليفة عثمان برز جانبان مثل أحدهما الأمويون ، ومثل الآخر باقي الأمة الذين بايعوا عليا باعتباره الخليفة المنتخب ، لذا فان الخليفة الرابع رفض أن يكون رجلا سياسيا ، فعندما نصحه المغيرة بن شعبة الثقفي بأن يدع ولاة بني أمية في أماكنهم حتى يستقر له الأمر ويجمع زمام الأمور في يده ثم يعزلهم رفض ذلك(٢٨) . لأنه كان يفهم الدولة من خلال الدين لا من خلال المصلحة ، ومادام ولاة بني أمية مكروهين من الأمة فلا معنى لمصانعتهم ولابد من عزلهم(٢٩) . وهذه هي بداية الفتنة التي انتهت بمقتل الخليفة الرابع ، ومقتله يمثل نهاية حكم الأمة وبداية حكم الدولة .

وفي أثناء الصراع بين علي ومعاوية الذي لابد أن نعتبره صراعا بين نظرية الأمة ، وهي النظرية الاسلامية الرئيسية ، ونظرية الدولة وهي نظرية طارئة على طبيعة الحكم الاسلامي الذي يقوم على المبادىء التي ذكرناها آنفا(٣٠) . لذا فقد استغل معاوية المطالبة بالثأر من قتلة الخليفة عثمان ممثلا للعصبية القبلية باعتبار أن الخليفة عثمان فرد أمويّ تخص المطالبة بدمه أولياءه(٣١) ، وأن الله أوجب القصاص له من قتلته لقوله تعالى : « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا »(٣٢) . في حين ذكرت المصادر أن معاوية تلكأ حين طلب منه الخليفة النجدة(٣٣) . ومع هذا فلا يبدو لمعاوية الحق من الناحية الشرعية والقانونية في المطالبة بثأر الخليفة المقتول ، فمثل هذه المطالبة وهذا الحق من اختصاص الخليفة الجديد باعتباره ممثلا للأمة ، لأن عهد الأخذ بالثأر قد انتهى بمجيء الاسلام وقيام دولته ، والمأثور عن الرسول (ص) الغاء العصبية القبلية بوضعه الدماء التي كانت في الجاهلية حيث قال : « ألا كل دم ومال ومأثرة في الجاهلية فإنه موضوع تحت قدمي هاتين إلا سقاية الكعبة وسقاية الحاج فإنهما مردودتان إلى أهليهما »(٣٤) . لكن مطالبة معاوية على ما يبدو كانت مطالبة سياسية أكثر منها مطالبة بدم الخليفة المقتول حيث اتضح ذلك فيما بعد حين صار معاوية يطالب عليا بتسليم قتلة عثمان يقتلهم به ويجعل الخلافة

---

(٢٧) نفس المصدر ص٣٢٩ وما بعدها .

(٢٨) قال المغيرة بن شعبة للخليفة : يا أمير المؤمنين أنفذ طلحة الى اليمن والزبير الى البحرين واكتب بعهد معاوية على الشام فإذا استقامت الأمور فشأنك وما تريد فيهم . فأجابه في ذلك بجواب فقال المغيرة : والله ما نصحت له قبلها ولا أنصح له بعدها .

اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ١٨٠ .

(٢٩) قال الخليفة علي : وأما الذي يلزمني من الحق والمعرفة بمقتل عثمان فوالله لا ألزم منهم أحدا أبدا ، فإن أبلوا فلذلك غير هم ، وإن أبيروا يلتف هم السيف .

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٤٤٠ ـ ٤٤١ .

(٣٠) انظر نفس البحث هامش ص ٣ فقرة ١١ .

(٣١) ابن أعثم الكوفي : الفتوح ج ٢ ص ٤٢٦ .

ابن مزاحم : وقعة صفين ص ٣٢ .

(٣٢) القرآن الكريم : سورة الأسراء آية ٣٣ .

(٣٣) قال معاوية للخليفة عثمان حين قابله في المدينة : قد قدمت لأعرف رأيك وأعود إليهم فيجيك بهم يقصدا قياس . قال لا والقدولكنك أردت أن أقتل فتقول : أنا ولي الثأر ، ارجع فجئني بالناس ، فرجع فلم يعد إليه حتى قتل .

اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ١٧٥ .

(٣٤) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٦٠ .

شورى بين المسلمين(٣٥) . وكان معاوية مصمما ورأيه قاطعا في ذلك(٣٦) . وقد تبع ذلك ظهور الخلافات العميقة بين الجماعات الاسلامية التي كانت ترى ضرورة قتل قتلة عثمان في جانب علي بن أبي طالب ومن بين صفوف أتباعه(٣٧) . وعندما آلت الخلافة الى معاوية بن أبي سفيان كان من المنتظر أن يبدأ بعملية محاكمة ضد قتلة عثمان وتطبيق مبدأ الشورى الذي طالب به . لكن الروايات لا تذكر شيئا عن قيام معاوية بذلك(٣٨) . وقد ظهرت هذه الخلافات بشكل أعمق على أثر مقتل الخليفة الرابع وتسلم معاوية للسلطة وعدم تنفيذه ما طالب به . والواضح أن معاوية كان يرى الدولة بمنظار آخر غير الذي يراه الخليفة علي وأصحابه ومن هنا كانت مطالبته بالحكم(٣٩) . وكان الأيام كانت تترقب الأحداث الجسام في هذه الدولة الفتية .

وحين قيام دولة الأمويين (٤١ - ١٣٢هـ) بخلافة معاوية ، قامت الدولة والمعارضة تحيط بها من كل جانب ، لهذا لجأ الأمويون الى السياسة لحماية دولتهم من الأعداء المحيطين بها ، لذلك رأوا لزاما عليهم أن يسلكوا مسلكا مغايرا لما كانت عليه دولة الراشدين ، وقد اختلفت الآراء في تقييم هذه السياسة سلبا أو إيجابا ، فالبعض ينعى عليهم الابتعاد عن سياسة الخلفاء الراشدين والأخبار في ذلك كثيرة(٤٠) . بينما يرى آخرون أن الظروف السياسية هي التي حتمت اتخاذ ما نقذوه من مواقف(٤١) . ولابد والأمر يحتاج الى تدقيق وإعادة نظر بعيدا عن التأثيرات أو الأهواء الشخصية حتى يستقيم البحث مع المنهجية التاريخية . لأن الكثير من الأخبار التي تناقلتها كتب التاريخ في بعض تصرفاتهم

(٣٥) الطبري : الرسل والملوك ج٤ص ٣٤١ ، ج ٥ ص ٧
ابن قتيبة : الأمامة والسياسة ج ١ ص ٨٩ ، ٩٧
ابن أعثم : الفتوح ج ٢ ص ٤١٦
البلاذري : الأنساب ص٣٠٩
(٣٦) يقول البلاذري : وكان قول معاوية قولا واحدا لايثني .
البلاذري : أنساب الأشراف ص٣٠٢
(٣٧) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١ ص ٩٦
الدينوري : الأخبار الطوال ص ١٧٠
ابن كثير : البداية والنهاية ج ٧ ص ٢٦٠
البلاذري : الأنساب ص ٢٧٩
(٣٨) انظر المصادر السابقة التي تحدثت عن الفتنة .
(٣٩) قال معاوية للمعارضين: ولعمري لو كانت الأمور على رأيكم وأمانيكم ما استقامت الأمور لأهل الاسلام يوما ولا ليلة ، ولكن الله يقضيها ويدبرها وهو بالغ أمره ، فعاودوا الخير وقولوه .
الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٢٤ - ٣٢٥
(٤٠) انظر المناقشة التي جرت بين معاوية والفقيه أبي الدرداء حول مسألة شرعية والتي انتهت بغضب هذا الفقيه حيث قال : والله لا أساكن معاوية أرضا . كما أفتى الفقيه عبادة ابن الصامت معاوية واتهمه بالخروج على الشريعة الاسلامية .
الشافعي : الرسالة ص ٤٤٦
ابن عبد البر : كتاب الاستذكار ص ١٧
(٤١) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ١٦٣-١٦٤ .

كانت مجافية للشرع ولربما أن بعضها كان مبالغا فيه أحيانا(٤٢).

فمعاوية بن أبي سفيان اتبع منذ بداية حكمه سياسة مركزية قوية وأصبحت دمشق في عهده مركز الثقل في الدولة . وقد حرص على أن تكون السلطة السياسية بيديه كاملة لدرجة أنه استحدث وراثة الحكم فيما بعد ، مع أن الأساس في الخلافة الاسلامية أن تقوم على اختيار المسلمين وبتراض منهم ، فيتولاها أصلحهم ومن يجتمع عليه رأيهم وبشروط معينة(٤٣).

ويبدو أن مجمل الظروف السياسية والاجتماعية هي التي فرضت هذا التطور في نظرة الأمويين للحكم بعد أن انتقلت الخلافة اليهم وفي ظروف صعبة للغاية . فمجتمع الجزيرة العربية ، وخاصة مجتمع المدينة هو مجتمع بدوي يأنف من أن تحكمه سلطة مركزية ، إذ لابد أن يشارك في النظام السياسي الذي يخضع له ، فالشورى تتوافق وحاجاته آنذاك باعتبارها التطبيق العملي للاتجاه السياسي فيه منذ عهد الرسول (ص) والخلفاء الراشدين . أما مجتمع الشام فهو مجتمع صغير مستقر ، ومثل هذا المجتمع يركن الى النظام الملكي المستقر ، ناهيك أن معاوية قد مهّد لمثل هذا الأسلوب في الحكم منذ تولى ولاية الشام في عهد الخليفة عمر بن الخطاب وأصبح له في نفوسهم ثقة ومكانة لا ينازعه فيها أحد(٤٤). والأرجح أن معاوية قد نجح في التوفيق بين الرأيين ، فمن ناحية طبق نظام الوراثة حين طلب مبايعة يزيد وليا للعهد . والاستمرار في البيعة العامة والخاصة كأساس لمشاركة الناس في اختيار خليفتهم رغم ما رافق ذلك من استخدام أساليب القسر والترهيب والاكراه أحيانا(٤٥). كما برر معاوية هذا الاتجاه بالفتن والثورات التي اكتوى المسلمون بنارها فترة لا تقل عن ثمانية عشر عاما . ومجمل الخسائر والضحايا والأموال التي استنزفت فرضت على معاوية أن يفكر بطريقة تنأى بالمسلمين عن الخلاف مرة ثانية ، فقاده رأيه الى جعلها وراثية . لكننا لا نملك الدليل على تبرير مثل هذا الرأي . لذا فقد رافقت هذا الاتجاه صعوبات كثيرة استمرت تعاصر الدولة الأموية حتى النهاية(٤٦). كما برر ذلك باستقرار الأوضاع في بيزنطة ، وحتى لا تتعرض حدود الدولة الشمالية من بعده اذا ترك الخلافة دون حسم ووقع المسلمون في الفتنة مرة أخرى . الأمر الذي يشجع بيزنطة على مهاجمة الدولة الاسلامية واسترجاع ما فقدته

---

(٤٢) يذكر الطبري في حادثة مقتل الحسين بن علي بأن يزيد بن معاوية قال : لعن الله ابن مرجانة ، يقصد عبيد الله بن زياد . أما والله لو أني صاحبه ما سألني خصلة أبدا إلا أعطيتها إياه ولدفعت الحتف عنه بكل ما استطعت ولو بهلاك بعض ولدي ، ولكن الله قضى ما رأيت ، وفي مكان آخر يقول : أما والله يا حسين ، لو أنا صاحبك ما قتلتك . ونصوص أخرى كثيرة . بينما يذكر اليعقوبي أن يزيد أبلغ عبيد الله بن زياد بخروج الحسين من مكة الى الكوفة حيث قال : وقد بلي به بلدك من بين البلدان وأيامك من بين الأيام ، فإن قتلته ، وإلا رجعت الى نسبك والى أبيك عبيد ، فاحذر أن يفوتك .

اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٤٢ .

الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٤١٠-٤٦٢ .

(٤٣) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٦-١١ .

يوسف العش : الدولة الأموية ص ٣٣٩-٣٤٠ .

(٤٤) قال معاوية لمحارب حين وثبوا عليه فأخذوا برأسه ولحيته : إن هذه ليست بأرض الكوفة ، ولو رأى أهل الشام ما صنعتم بي وأنا امامهم ما ملكت أن أنهاهم عنكم حتى يقتلوكم .

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٣٦ .

(٤٥) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢١٦ ، ٢٣٢ .

(٤٦) نفس المصدر ص ٢٥٣ ، ٢٥٥ وما بعدها .

منها في بداية حركة الفتوح(٤٧) . ولعل معاوية تجرأ على ذلك قياسا على إقرار ما حدث من قبل الخليفة عمر بن الخطاب عندما جاء زائرا الى الشام ، ورأى معاوية يكتسي الملابس الفاخرة المزركشة ، ولما سأل معاوية عن سبب ذلك قال : « حتى لا تفتتن الرعية بمظاهر الحسن والرونقة لدى ملوك بيزنطة فأقره الخليفة على ذلك »(٤٨) . ونحن وإن كنا لا نستطيع تأكيد أو نفي هذه الرواية ، فإنها تدل ـ على الأقل ـ على أن الدولة البيزنطية كانت جاهزة في الذهنية الأموية حتى في أبسط مظاهر الحياة ومنها تعاملهم في أمر الخلافة(٤٩) . ومع هذا كله . فإن رغبة الأمويين الشخصية بنقل الخلافة اليهم ، وإبعاد كل العناصر عنها كانت جاهزة هي الأخرى في أذهانهم وتفكيرهم(٥٠) .

هذا الاتجاه لدى الأمويين لم تقبل به المعارضة رغم إدراكها لتلك الظروف المحيطة بالدولة ، لذا إبتداء حكمهم والمعارضة تقف وجها لوجه معهم . فقد خرجت الخوارج التي اعتزلت أيام علي بشهر زور على معاوية وقاومته فاستعان ببعض مؤيديه من أهل الكوفة للقضاء عليهم(٥١) . وحاول أهل البصرة القيام بحركة مسلحة ضد معاوية فأخذها(٥٢) . وكذلك فعل أصحاب عليّ الذين بقوا على ولائه بعد معركة صفين(٥٣) . أما الحجاز فقد سخط على بني أمية ونازعهم الملك ممثلا في الحركة الزبيرية(٥٤) . وهمت مصر بالخروج لولا عمرو بن العاص ، فقد كان داهية العرب رأيا وحزما وعقلا ولسانا ، فساسها بالطريقة التي تؤهله قيادتها(٥٥) . وهاجت عليه الروم فصالحها على مائة ألف دينار(٥٦) . هذا الموقف الحازم من معاوية تجاه معارضة ما كان بمقدور أحد مجابهته والانتصار عليه في مثل تلك الظروف القطرية لولا تلك الوقفة القوية منه الذي استطاع بها تخليص الدولة من خطر محدق وسقوط محقق . وربما من الحق أن نقرر أن هذه الحركات لعبت دورا أساسيا في إضعاف الدولة فيما بعد حتى أسقطتها في النهاية .

---

(٤٧) بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ص ١٢٥ـ١٢٦ .

(٤٨) الابشيهي : المستطرف من كل فن مستظرف مجلد ص ٩٧ .

(٤٩) ابن خلدون : كتاب العبر ج ٣ ص ٨١ .

(٥٠) استخدم معاوية كل الطرق والأساليب لمصالحة الحسن بن علي وقبوله التنازل عن الخلافة فالطبري يذكر أن رجال معاوية ومنهم المغيرة بن شعبة حاولوا إيهام جيش الحسن بأنه قبل الصلح والتنازل لمعاوية حتى يحدثوا اضطرابا في المعسكر .

ويذكر الطبري أن معاوية قدم للحسن كل الشروط التي طلبها دون تردد منها خراج ما في بيت ماله في الكوفة والامتناع عن شتم أبيه علي بن أبي طالب . لكن أخاه الحسين عارضه في ذلك .

اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢١٥ .

الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .

(٥١) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ١٦٥ ـ ١٦٦ .

ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج ٣ ص ٢٠٥ .

(٥٢) نفس المصدر ص ١٦٧ .

(٥٣) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١٢ ص ١٦٣ـ١٦٤ .

(٥٤) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٥٥

أحمد الشريف : دور الحجاز ص ٣٩٧ وما بعدها .

(٥٥) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٢١ـ٢٢٩ .

(٥٦) نفس المصدر ص ٢١٧ .

ويرى فلهوزن أن الدولة الأموية واجهت مشكلة رئيسية في إقامة أساس جديد لكيانها ، وتمثلت هذه المشكلة في تحويل نظام الحكم الذي كان ممثلا في نظرية الأمة الى حكم سياسي دنيوي يقوم على مصالح العصبية القبلية بشكل خاص وسيادة العنصر العربي بشكل عام[٥٧]. وتلك لا شك نظرية جديدة لم يعرفها المسلمون من قبل ، لكن على ما يبدو أن الظروف السياسية حتمت عليهم صياغة مثل هذا الواقع الجديد لمسايرة التطور الذي نجم عنه افتراق كلمة الأمة بعد عهد الراشدين ، هذا الافتراق أحدث شرخا عميقا في التركيبة السياسية والاجتماعية للدولة ، مما خلف وضعا جديدا يصعب السيطرة عليه أو التوفيق معه .

وإزاء هذا الواقع الصعب عمد معاوية الى جملة إجراءات لمقاومة المعارضة من جهة ، وتثبيت الحالة الجديدة من جهة أخرى . منها اعتماده على رجال أكفاء وأقوياء لتطبيق سياسته الجديدة كعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة وزياد بن أبيه[٥٨]. وبذلك تمكن معاوية من بسط سيطرته القوية على الولايات الاسلامية بهؤلاء المخلصين له ولسياسته مع مراعاة ضبطهم بين الحين والحين في حكم ولايتهم جريا على سياسته المعروفة : « ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت »[٥٩]. وحتى لا يستأثروا بالسلطة ويصبحوا خطرا عليه في المستقبل رغم تمتعهم بالصلاحيات الواسعة[٦٠].

وتمثلت خطة السيطرة على الأمصار الاسلامية باتجاهين : الأول تألف القبائل واسترضاء زعمائها بالمال والهبات ، فاذا بلغه عن رجل من القبائل ما يكره قطع لسانه بالعطاء[٦١] . ثم كسر شوكة القبائل ورجالها وتجريدهم من سلطانهم وبالتالي اضعافهم ووضعهم تحت سيطرته وارسالهم عن طريق الحيلة والمكر للحروب ولربما قتلهم هناك .[٦٢] وقد ساعدهم الثقفيون أمثال المغيرة وزياد في تحقيق هذا الهدف[٦٣] . وثانيهما استخدام سياسة المصاهرة مع الأسر العربية ، فقد تزوج معاوية نفسه مرتين من قبيلة كلب اليمانية على حين ضعف شأن قبيلة قيس[٦٤] . وبذلك أصبح للعصبية القبلية مكان في حكمهم ، وكان لها تأثير بالغ في حياة العرب . وقد أدى انحياز الخلافة الأموية لأحد الفريقين الى قيام العداء بينهما وسريان هذا العداء في الدولة ، لأن الولاء ما زال عند معظم العرب للعشيرة والقبيلة أقوى من ولائه لأي شيء آخر ، مما جر الى التباعد والضعف الذي انعكس على الدولة فيما بعد .

كما جاء معاوية الى سياسة ضرب الخصوم وتصفيتهم لتثبيت أركان الدولة وقواعدها فقد قتل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد حين خشي من عظم سلطانه في الشام ،

---

(٥٧) فلهوزن : الدولة العربية ص ٤٧٣ وما بعدها .
(٥٨) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٢١٤-٢١٦ .
(٥٩) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٣٨ .
(٦٠) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٢١٤-٢١٦ .
البلاذري : أنساب الأشراف ص ٤٩٢ ، طبعة دار المعارف
(٦١) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٣٨ .
(٦٢) نفس المصدر والصفحة
(٦٣) نفس المصدر ص ٢٣٢ .
Bernard Lewis : Abbasids Encycl of Islam p.90.
(٦٤) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٣٢٩ .

لميل الناس اليه لما كان عندهم من آثار أبيه في الفتوح ، فأمر طبيبه النصراني ابن آثال أن يحتال في قتله فدس له شربة مسمومة مات منها . وكافأ معاوية الطبيب القاتل بأن ولاه خراج حمص ووضع عنه خراجه ما عاش[٦٥] ، وقتل حجر بن عدي وأصحابه لما اتهمهم زياد بن أبيه أنهم يريدون الفتنة ، وأنهم خلعوا الطاعة وذلك على الرغم من علمه بمبالغة زياد بهذه التهمة[٦٦] . وقد ندم معاوية نفسه على تنفيذ هذا الاجراء من خلال المناقشة التي دارت بينه وبين عائشة أم المؤمنين في مكة حين قال لها : « ما أعد نفسي حليما بعد قتلي حجرا وأصحاب حجر »[٦٧] لقد تصور معاوية أن موقف حجر بن عدي فيه خطر على مصالح البيت الأموي وهو الذي وقف بجانب علي ضد معاوية منذ البداية ، ورغم ذلك فقد بالغ معاوية في هذا الاجراء ، لأن العدوان على النفس في الاسلام بدون ذنب جرم كبير ، حيث يقول القرآن الكريم : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق »[٦٨] ، ولأن العرب لهم قيمة ومكانة في ذلك الوقت فكيف يقدم معاوية على قتلهم ؟ ان هذه الحادثة سببت للبيت الأموي شرخا كبيرا ومعارضة قوية من جانب المسلمين[٦٩] وأدت الى تعميق العداء لهم من قبل العناصر المعارضة لسياستهم مما أعقب ذلك ثورات وحركات مطالبة بالثأر منهم[٧٠] ، ومع عظم هذه الحادثة لكنها على ما يبدو حادثة تتكرر عند معظم الساسة في مختلف العصور بحق خصومهم السياسيين[٧١] . وقد أوغل معاوية في كرهه لآل علي حين وهب أرض فدك لمروان بن الحكم ليغيظ بذلك العلويين[٧٢] . وما كان يحسب معاوية أن هذه السياسة تزيد من سعة الخلاف بين البيتين العلوي والأموي فيما بعد .

واتجه معاوية الى سياسة تفريق الأموال بين الخصوم والأعوان معا ، حتى استطاع بعطاياه السخية أن يكسب بعض خصومه السياسيين ويبقى الأعوان على ولائهم له . فقد ذكر السيوطي وهو مؤرخ متأخر (ـ ٩١١ هـ) قصة معاوية مع عقيل بن أبي طالب وأعطائه مائة ألف دينار حينما رفض أخوه علي بن أبي طالب اعطاءه مثل هذا المبلغ حين طلب منه[٧٣] . وأخذ يتخلص من رجالات قريش باغراءات المال كما فعل مع عبد الله بن عامر حين عزله من البصرة وأعطاه ما أصاب بها من مال وزوجة ابنته[٧٤] ، من خلال هذا النص يظهر أن معاوية

---

(٦٥) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٢٢٧ .
الشريف : دور الحجاز ص ٤١٢ .
(٦٦) نفس المصدر السابق ج ٥ ص ٢٥٤ وما بعدها .
(٦٧) اليعقوبي : التاريخ ج ٢ ص ٢٣١ .
(٦٨) القرآن الكريم : سورة الأنعام آية ١٥١ .
(٦٩) قالت عائشة أم المؤمنين لمعاوية حين حج بالناس : أقتلت حجرا وأصحابه ، فأين عزب حلمك عنهم ؟ أما اني سمعت رسول الله يقول : « يقتل بمرج عذراء نفر يغضب لهم أهل السموات » ، قال : لم يحضرني رجل رشيد يا أم المؤمنين .
اليعقوبي : التاريخ ج ٢ ص ٢٣١ .
(٧٠) اليعقوبي : التاريخ ج ٢ ص ٢٤٧ ومابعدها .
الخضري : تاريخ الاسلام ج ٢ ص ٢٧٦ .
(٧١) الطبري : الرسل والملوك ج ٨ ص ٢٨٧ ـ ٢٩٤ ، ج ٥ ٢٣٢
(٧٢) اليعقوبي : التاريخ ج ص ٢٢٣
(٧٣) السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ٢٠٤
(٧٤) الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص ١٧١ ـ ١٧٦
أحمد الشريف : دور الحجاز ص ٤١٢

كان يتصرف في الأموال كما تقتضيه سياسة الملك لتحقيق الأهداف التي يرمي اليها . مما أفسح المجال للمعارضين من توجيه النقد واللوم له ولسياسته آنذاك ، لا سيما أن مثل هذه السياسة لم تكن مألوفة في عهد الراشدين .

ان الذي دعا معاوية الى اتباع هذه السياسة المتشددة هي موقف المعارضة الشديدة التي أحاطت بدولته من كل جانب ومنذ البداية كما مر بنا . ويرجع السبب الرئيسي في موقف المعارضة الدينية والسياسية لموقفهم من تغير نظام الحكم ، كما يرونهم ليسوا من السابقين في الاسلام ، فمعارضتهم للاسلام كانت ماثلة في أذهان الناس ، مع مراعاة أن هذه المعارضة فرضتها في بعض الأحيان أسباب سياسية واجتماعية ودينية واقتصادية ، الا أن زعامة قريش تحولت لبني هاشم دون بني عبد مناف ، وبدا محمد بن عبد الله وهو من أوسط الناس نسبا الرسول الموصى اليه بحظي بتقدير السماء والأرض .

وفي تهديم الأصنام يرون ذلك تهديدا مباشرا لتجارتهم في مكة ، فرأوا أن الاسلام كسر لتجارتهم ومكانتهم الاجتماعية . ولقد أدرك الرسول (ص) ذلك تماما وكان مقدرا لهذا الشعور حين حاول أن يتلافى ذلك عند أبي سفيان ، ومن هنا جاء قوله (ص) : « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن »[٧٥] .

أما في العراق وهو المصر المعارض للأمويين فقد تركزت المعارضة فيه بجيهتين : الكوفة والبصرة محتجا بسياسة التعنت والحيف الذي لحق به من جراء انتقال السلطة السياسية للأمويين[٧٦] . كما ثقل عليه أن يكون مصرا تابعا للشام بعد أن كانت عاصمة الدولة في بلاده ، وخسرانه للكثير من الامتيازات السياسية والمالية التي كانت بيده[٧٧] . فغدت هذه المنطقة مسرحا للصراع بين الأمويين وخصومهم من بني هاشم وشيعتهم بالعراق الذين لم يعترفوا بولاية معاوية اعترافا حقيقيا .[٧٨] لكن من الثابت أن معاوية حضر الى الكوفة وأن الحسن بن علي قد بايعه وسط ظروف صعبة[٧٩] . وبذلك عم التذمر هذا الواقع الجديد الذي فرض على الناس فرضا وبالقوة والعنف . كما رفضت البيعة من قبل آل بيته وعلى رأسهم أخوه الحسين بن علي الذي كان أكثر شدة وجرأة منه .[٨٠]

ووجه لمعاوية اتهام آخر بأنه كان يحاول نقل منبر الرسول (ص) من المدينة الى الشام حتى لا تبقى من

---

(٧٥) الطبري : الرسل والملوك ج٣ ص ٥٥
(٧٦) اليعقوبي : التاريخ ج٢ ص ٢١٦ ومابعدها
بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ص١٢١
(٧٧) اليعقوبي : التاريخ ج٢ ص٢١٦ ومابعدها
(٧٨) نفس المصدر السابق والصفحات
(٧٩) من هذه الظروف الصعبة موقف أهل العراق المترجم من الشروط المتابعة له وهي - تسلم من سالف وتجاوز من حاربت ، والشهود في قتال معاوية حتى إذا أحد أمراء جنده بقصة كانت تلك ، فازداد منهم بغضا ونفورا ، وتفرق الأمر عنه بعد أن أشيع عن مقتل قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري قائد جيشه . وبعد أن أعطى له العهد بالولاية بعد معاوية ، و تقبله معاوية للشروط الأخرى .
الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص١٦٢ ـ ١٦٣
ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج٣ ص٢٠٣
الذهبي : تاريخ الاسلام ج٢ ص٢٠٨
(٨٠) اليعقوبي : التاريخ ج٢ ص٢١٦ ـ ٢١٧
الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص١٦٠ ومابعدها .

آثار الخلافة بقية(٨١) . ونحن نرى في تعليقنا على هذا النص بأن المنبر في الاسلام يرمز الى القيام بالدعوة الاسلامية وأن معاوية وهو يستعد لبدء الفتوحات كان يرغب في سند ديني فكان تفكيره في نقل المنبر الى الشام ، لكنه أدرك ببصيرته أن المعارضة ستكون شديدة إذ يفرق بين مرقد الرسول (ص) ومنبره في المدينة وأنه سيخلق مادة للتشهير به وهو الذي يعلم جيدا فعالية الأثر المادي للتشهير ، فقد مارسها هو نفسه في قميص عثمان . وعندما أدرك ذلك كله ادعى أن الأرضة(٨٢) قد أثرت في المنبر فأعاده وكساه(٨٣) . ويبدو أن معاوية لم يحالفه التوفيق في هذا الاجراء مما ساعد على تعميق نظرة الشك والريبة اليه والى دولته .

كما شهدت منطقة خراسان سياسة أموية مجحفة بجعلها موردا للشام وذلك بفرض ضرائب الجزية والخراج على أهلها والاستحواذ على الأراضي التي كان ملوك الفرس يستصفونها لأنفسهم من الضياع العامرة وجعلها صافية لنفسه وأهل بيته(٨٤) . بالاضافة الى ملايين الدراهم المتحصلة منهم كضرائب للدولة(٨٥) . كما ظهر تيار اسلامي متمثل بموقف الخوارج واستنكارهم من حيث المبدأ كل تمييز بين العرب والموالي ويطالب بتطبيق مبادىء الشريعة الاسلامية عليهم وانصافهم من التعدي والظلم واعتبارهم مثل العرب في الحقوق والواجبات ، وليس هناك من سبب مباشر يدعو للتفريق بينهم وبين العرب ، ما داموا قد دخلوا في الاسلام وحاربوا في صفوفه ضد الأعداء في بلادهم وخارجها وأن اخلاصهم أصبح واضحا في سبيله(٨٦) . هذا الأمر شعر به بعض خلفاء وولاة بني أمية كعمر بن عبد العزيز ونصر بن سيار وحاولوا اصلاحه ، لكن ظروف المجتمع في خراسان وغيرها وحالة التداعي والتداخل حالت دون ذلك(٨٧) .

ومع كل الذي يقال في سياسة الدولة الأموية في بلاد فارس ، فان الشعوبية لعبت دورا بارزا في التعتيم على الاصلاحات هناك وابراز المساوىء لتشويه سمعتها وبالتالي اسقاط الحكم العربي واظهاره بالمظهر غير الشرعي في تلك البلاد ، وقد تنبه نصر بن سيار عامل الأمويين الى ذلك فكتب الى الخليفة يدعوه الى اليقظة والحذر مما يحاط بدولته من دسائس ومؤامرات بعد أن أعيته حيل الكرماني في خراسان وظهور أبي مسلم . . فكتب اليه يقول(٨٨) :

(٨١) الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص٢٣٨

(٨٢) الأرضة : هي آفة الخشب ، يقال أرضت الخشبة ، فهي مأروضة اذا وقعت فيها الأرضة وأكلتها . والأرضة دودة بيضاء شبه النملة تظهر في أيام الربيع
ابن منظور : لسان العرب ج ٨ ص ٣٨١

(٨٣) . Arnold : The Caliphate p. 10

(٨٤) يذكر اليعقوبي : بأن معاوية أخرج من كل بلد ما كانت ملوك فارس تستصفيه لأنفسها من الضياع العامرة وجعلها صافية لنفسه ، فأقطعه جماعة من أهل بيته . ويذكر المؤرخ تفاصيل أخرى كثيرة
اليعقوبي : تاريخ ج٢ ٢٣٣ وما بعدها

(٨٥) نفس المصدر والصفحة

(٨٦) فلهاوزن : الدولة العربية ص٤٧٦

(٨٧) عبدالله الخطيب : الحكم الأموي في خراسان ص١٤٩

(٨٨) الدينوري : الأخبار الطوال ص ٣٦٠
ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج٤ ص٣٠٣
بندلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص٨٦ ، ٨٧

أرى بين الرماد وميض نار
وأخشى أن يكون له ضرام
فان النار بالعودين تذكى
وان الحرب مبدؤها كلام
فقلت من التعجب ليت شعري
أأيقاظ أمية أم نيام

وكان لسياسة معاوية أثر سلبي في نفوس بعض القبائل العربية ، فحادثة مقتل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد أثرت في نفوس بني مخزوم ، فازدادوا بغضا لبني أمية ، فوق ما كانت تجده عليهم بطون قريش الأخرى التي لم يصبح لها نصيب في الحكم(٨٩) . وكان لقبيلة خزاعة في خراسان موقف معاد للأمويين لاهمالهم شأن هذه القبيلة المعروفة برجالها وولائها للدعوة الاسلامية منذ البداية ، مما جعلها تتعهد الدعوة العباسية في قراها في خراسان ، ويكون سليمان بن كثير الخزاعي كبير الدعاة فيها وقد انضم للدعوة العباسية مع سليمان اخوته ومواليه ، ومن الخزاعيين غيلان بن عبد الله الخزاعي ، وحميد بن رزين وأخوه عثمان ، ولعبت بعض قراهم مثل سفيذنج دورا في ذلك ، ويبدو أن خزاعة كانت تريد الانتقام من قريش ممثلة في الأمويين ، فقد زعم بعض الناس أن خزاعة دلت أبا حمزة الخارجي على عورتهم وأدخلوهم عليهم فقتلوهم وكانت المقتلة على قريش ، هم كانوا أكثر الناس وبهم كانت الشوكة فأصيب منهم عدد كبير . كما داهنت خزاعة الحرورية ضد قريش(٩٠) . ثم دور قبيلة تميم غير المشكور في نزاعات العرب في خراسان وذلك بسبب غيرتهم الدائمة من غيرهم من القبائل القيسية ، وبسبب استغلال خلفاء بني أمية لتلك الغيرة واستخدام التميميين ـ وهم كثير ـ استخداما سيئا بحيث نستطيع أن نقول ان بني أمية استضعفوا التميميين واستغلوا جهل زعمائهم فعيثوا بهم ، ومن بين حوالي أكثر من أربعين عاملا تولوا أمر خراسان في العصر الأموي لا تجد الا واحدا جديرا بالذكر وهو وكيع بن سود الذي اشترك في مصرع قتيبة بن مسلم الباهلي بتحريض من سليمان بن عبد الملك(٩١) . وكان مقتل قتيبة هو الحادث الحاسم في ضعف الصف العربي ومصير العرب في خراسان رغم أن نتائجه لم تتضح الا مع الزمن الطويل .

ومما زاد الأمر تعقيدا على السياسة الأموية ما صرح به معاوية نفسه حين قدم المدينة يستطلع الأحوال فيها تمهيدا لمبايعة يزيد بولاية العهد ، فردوا عليه بأن الخلافة ليست بقيصرية ولا كسروية يتوارثها الأبناء عن الآباء ، وانما هي في قريش لمن كان لها أهل ممن ارتضاه المسلمون لأنفسهم ، فعارضهم في رأيهم معارضة شديدة(٩٢) . ولرغبة معاوية في جعل الخلافة في البيت السفياني أثار حفيظة البيت المرواني مما أثار الشحناء بين البيتين وبالتالي اضعافهما ، وهذا واضح من كتاب معاوية الى مروان بن الحكم عامله على المدينة يطلب منه أخذ البيعة ليزيد ، وكان جواب مروان ما يوحي به على غير ما يحب ، فعزله معاوية وولى مكانه سعيد بن العاص ، مما أغضب مروان وقرر العودة الى الشام في أهل بيته ووفد كبير في أخواله من كنانة وناقش معاوية في الأمر وبين له بأن لهم حق المشورة في ذلك ، وحاول معاوية اصلاح ذات البين

(٨٩) احمد الشريف : دور الحجاز ٤١٢
(٩٠) الطبري : الرسل والملوك : ج٧ ص٣٥٦ ، ٣٩٣ ، ٣٩٥
اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص٣١٩
(٩١) الطبري : الرسل والملوك ج٦ ص٥٠٦ ومابعدها
(٩٢) نفس المصدر السابق ١٧٥ ، ١٧٧

بأن فرض له ألف دينار وفي أهل بيته مائة مائة(٩٣) . كما رفض سعيد بن العاص والي المدينة الجديد هذه السياسة أيضا وكتب الى معاوية يقول : « العجب مما صنع أمير المؤمنين بنا في قرابتنا ، أن يضغن بعضنا على بعض ، وادخاله القطيعة بيننا والشحناء وتوارث الأولاد ذلك ، فوالله لو لم تكن بني أب واحد الا بما جمعنا الله عليه من نصرة الخليفة المظلوم ، واجتماع كلمتنا لكان حقا علينا أن نرعى ذلك والذي أدركنا به خير »(٩٤) ، فكتب اليه معاوية يتنصل من ذلك ، وكان لهذه السياسة التي سلكها معاوية أثرها البعيد في العلاقة بعد ذلك بين فرعي البيت الأموي ، واستمرت العلاقة تتباعد حتى انقسم البيت الأموي الى فرعين متميزين ، الفرع السفياني والفرع المرواني ، وكما أبعد البيت السفياني فرع مروان ، فان المروانيين حين وصل الحكم الى أيديهم تداولوه بينهم ولم يجعلوا للفرع السفياني منه شيئا . وهذا واضح من نقل مروان ولاية العهد لولديه عبد الملك وعبد العزيز ، وجعلها ولي العهد(٩٥) . واستبعد خالد بن يزيد بن معاوية(٩٦) مما أدى الى اضعاف البيت الاموي في المدى البعيد . وهكذا فان ما أقدم عليه معاوية من نظام التوريث أثبت أنه لم يحسن التقدير ، فقد ظهرت الخلافات بعد موت معاوية مباشرة وبدأ الانتقاض على يزيد منذ تولى الخلافة والتي جرت على الدولة الويلات والكوارث واستبيح فيه الكثير من الحرمات والدماء ، وذهب في خلاله من يد بني أبي سفيان الملك الذي ظن معاوية أنه وطده لبنيه(٩٧) . أما مروان بن الحكم الذي جاء الى الحكم على اثر مؤتمر الجابية(٩٨) الذي نجم عنه افتراق كلمة القيسية واليمانية نتيجة اعتماده على سياسة القوة والعصبية القبلية مما أضعف العنصر العربي الذي تعتمد عليه الدولة ، وقد سئم العرب السياسة الأموية التي تفرق بينهم وخاصة بعد موقعة مرج راهط المعروفة(٩٩) فلم يكن مروان بن الحكم محببا الى الأمة أو الى نفوس العامة ، وقد عبرت نائلة بنت الفرافصة زوج عثمان عن ذلك حين قالت :

(٩٣) الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص٢٩٩

(٩٤) نفس المصدر ص٦١٠ - ٦١١

أحمد الشريف : دور الحجاز ٤١٣

قال المغيرة بن شعبة بعد مقالته معاوية في بيعة ابنه يزيد وقبوله ذلك : لقد وضعت رجل معاوية في غرز بعيد الغاية على أمة محمد وفتقت عليهم فتقا لا يرتق أبدا .

ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج٣ ص٢٤٩

ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج١ ص١٢٤

أحمد الشريف : دور الحجاز ص٤١٩

(٩٥) الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص٦١٠

أحمد الشريف : دور الحجاز ص٤١٣

(٩٦) الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص٦١٠ - ٦١١

(٩٧) ابرز عهد يزيد بحوادث معروفة ، ففي السنة الأولى من خلافته قتل الحسين بن علي وأهل بيته وذويه ، وفي السنة الثانية استبيح حرم رسول الله (ص) وانتهكت حرمة المدينة ، وفي السنة الثالثة سفكت الدماء في الكعبة وضربت بالمنجنيق .

اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص٢٤٨

الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص٤٦٧ - ٤٧٠

أحمد الشريف : دور الحجاز ٤١٤ وما بعدها

(٩٨) الطبري : الرسل والملوك ج٥ ص٥٣٥ - ٥٣٦

(٩٩) البلاذري : أنساب الأشراف ج٥ ص١٣٦

« ليس له عند الناس هيبة ولا محبة »[١٠٠] . وقد يكون هـذا رأيا شخصيا صادرا عن موقف معين ، لكن حوادث الفتنة في عهد عثمان قد أظهرته بمظهر المشارك فيها بلا شك[١٠١] . ومع هذا فان أهمية خلافته تكمن في انقاذ البيت الأموي في حالة التداعي والتفرق بعد موت يزيد الأول فعرف كيف يحتفظ لبني أمية بالسلطان والقوة في وقت تركت هذه الحوادث التاريخية لها أصداء واسعة في نفوس الناس ، لعبت دورا كبيرا في تأليب المجتمع ضد الأمويين وساهمت في اضعافهم واسقاطهم في النهاية .

كما جابهت خلافة عبد الملك بن مروان حركات قوية كادت تقضي على الخلافة والدولة معا . منها حركة المختار بن أبي عبيد الثقفي في الكوفة ، وحركة الخوارج والزبيريين في العراق والحجاز وحركة عمرو بن سعيد بن العاص الأشدق في الشام[١٠٢] . وقد وصفت هذه الحركات حكم الأمويين بالجور والظلم[١٠٣] . ولقد تصرف عبد الملك تبعا لما يمليه عليه الموقف السياسي لأن المحافظة على الدولة واستمرارها كان فوق كل اعتبار بعد أن أعيته الحيل في أمر احتواء هذه الحركات ، فقضى عليها الواحدة تلو الأخرى بعد أن وضع كل امكانيات الدولة في ذلك[١٠٤] . لقد ترك مقتل عمرو بن سعيد الأشدق أثرا كبيرا على موقف عبد الملك والأسرة الأموية ، لكن الظروف المضطربة كانت تقتضي منه هذا الاجراء ، لأن التهاون في أمره قد يقوض وحدة الأسرة الأموية الحاكمة ولربما أمان الدولة معا ، وقد كان مقتله هذا عبرة للاخرين ، لأنه لو تيسر هذا الظرف لعمرو لما تردد في قتل عبد الملك ، وفي كلتا الحالتين ضعف ووهن للاسرة الأموية ودولتها .[١٠٥]

وحاول عبد الملك التوفيق بين القبائل العربية القيسية واليمانية التي اشتد الصراع القبلي بينها الذي يعود تاريخه الى بداية حكم الأمويين وزاد سعيرها بعد معركة مرج راهط لاضعاف أثر العصبية القبلية التي أصبحت خطرا مباشرا على الدولة . وينقل لنا البلاذري والأصفهاني روايات متعددة ومتشابهة في ذلك[١٠٦] . وقد وفق عبد الملك نوعا ما في تحجيم هذا الصراع القبلي وخاصة بعد مقتل عبد الله بن الزبير وكبح جماح جميع الأطراف القبلية ، وهذا واضح في أن سنواته الأخيرة كانت خالية من أي صراع قبلي مسلح[١٠٧] . وقد كان هذا عملا شاقا جدا طالما أن سياسة ذلك العصر كانت تعتمد الى درجة كبيرة على التفاهم مع القبائل ، هذا وأن العصبية

---

(١٠٠) اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص١٧٥
الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ٣٦٢
(١٠١) انظر نص المحاورة بين علي وعثمان . وعثمان وزوجته نائلة بنت الفرافصة وعثمان ومروان ومادار حول الفتنة .
الطبري : الرسل والملوك ج٤ ص٣٦٢ ـ ٣٦٥
(١٠٢) الطبري : الرسل والملوك ج٦ ص٧ ومابعدها
(١٠٣) نفس المصدر ص٢٩٠
(١٠٤) الدينوري : الأخبار الطوال ص٣٠٩ ـ ٣١٤
(١٠٥) الدينوري : الأخبار الطوال ص٢٩١ ـ ٢٩٥
ابن سعد : الطبقات ج٥ ص٢٦٩
عبدالأمير دكسن : الخلافة الأموية ص٢٠٤
(١٠٦) البلاذري : الأنساب ج٥ ص٣١٣ ـ ٣١٤
الأصفهاني : الأغاني ج١٧ ص١١١ ومابعدها
(١٠٧) البلاذري : الأنساب ج٥ ص٣٣٠

القبلية كانت آنذاك قوية بين أفراد البيت الأموي نفسه مما جعل مهمة الخليفة أكثر صعوبة ومشقة ، ومع ذلك فقد أثبت عبد الملك أنه رجل دولة قدير جعل نفسه فوق الأطراف القبلية المتنازعة ، وقد ساعده على ذلك كونه قرشياً[١٠٨] . لكن خلفاءه كانوا أقل حذرا في اجتياز هذا الممر الخطر لذلك فقد عاد الصراع القبلي المدمر الى الانفجار بشكل عنيف وكان سببا من أسباب تدهور الحكم الأموي وزواله .

ومن المشاكل التي جابهت سياسة عبد الملك ، الحرب الأهلية كثورة عبد الله بن الزبير المعارض القوي في الحجاز والمطالب بالخلافة ، وقد قضى عليه عبد الملك بعد جهد جهيد[١٠٩] ، ويعود فشل حركة ابن الزبير الى عدم كفاءته السياسية في الاستفادة من الفرص التي أتيحت له[١١٠] . وقد ترك مقتله أثرا في نفوس مؤيديه في الحجاز وغيره ظل يحاصر الدولة فيما بعد . كما جابه عبد الملك حركات أخرى مثل ثورة عبد الله بن الجارود[١١١] ، وثورة الزنج[١١٢] ، وخروج قبائل الأزد في عمان[١١٣] ، وثورة عبد الرحمن بن الأشعث[١١٤] ، هذه الحركات هزت الحكم الأموي وكادت أن تقوضه ، ورغم نجاح الخليفة في اخمادها والقضاء عليها الا أنها تركت آثارا سلبية ظهرت آثارها فيما بعد . ولا شك أن سياسة الحجاج بن يوسف الثقفي القاسية كان لها دور فعال في اشعال هذه الحركات[١١٥] . ما عدا ثورة الزنج هذه الثورة التي بذرت البذرة الأولى لثورتهم التالية في البصرة سنة ٢٥٥ هـ والتي استمرت أربع عشرة سنة ، والتي هزت بعنف أسس الامبراطورية العباسية . والذي يؤسف له أن مصادرنا العربية سكتت عن سبب هذه الثورة وكيف نظمت سوى ذكر بعض الأسباب الهامشية لها . كما جابهت عبد الملك ثورات أخرى كان لها صدى كبير على أمن الدولة منها ثورة نجدة بن عامر الحنفي في اليمامة ، وحركة الأزارقة في منطقة الأهواز وكرمان وتهديدهم المباشر للبصرة ، وحركة الفرقة الصفرية في الموصل ، والاباضية في البصرة[١١٦] . ويعود السبب الحقيقي لهذه الحركات الى أن أصحابها كانوا يرون ضرورة تطبيق مبدأ المساواة بين جميع

(١٠٨) فلهاوزن : الدولة العربية ص٢١٦
دكسن : الخلافة الأموية ص١٧٩
(١٠٩) البلاذري : الأنساب ج٥ ص٣٦٨
الدينوري : الأخبار الطوال ص٣٢١
السيوطي : تاريخ الخلفاء ص١٤٣
(١١٠) خليفة بن خياط : تاريخ ج١ ص٣٠١
فلهاوزن : الدولة العربية ص٢٠٠
(١١١) البلاذري : أنساب الأشراف ج٥ ص٣٧٦
الذهبي : تاريخ الاسلام ج٣ ص١١٩
(١١٢) البلاذري : فتوح البلدان ص٣٧٣
(١١٣) نفس المصدر السابق ص٣٩٩
الذهبي : تاريخ الاسلام ج٦ ص١٢٦
(١١٤) الطبري : الرسل والملوك
(١١٥) دكسن : الخلافة الأموية ص٢٦٠
(١١٦) اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص٢٧٢ ومابعدها
الطبري : الرسل والملوك ج٦ ص١٢٩ ومابعدها ، ج٧ ص٤١٣

المسلمين ، وأن الخليفة يجب أن ينتخب انتخابا ، واعتبروا أن الأمويين مغتصبون للسلطة ، كما أن فترة الاضطراب السياسي ٦٤ ـ ٧٣ هـ وسياسات الحجاج القاسية في العراق كانتا بالتأكيد من بين العوامل التي شجعت هذه الحركات على تحدي الحكومة المركزية .

ورغم نجاح عبد الملك في القضاء على هذه الحركات في أواخر عهده وقيام وحدة سياسية قوية للدولة والتي مع اصلاحاته الادارية الكبيرة وضعت أساسا رصينا لأعظم الانجازات في عهد ابنه الوليد الذي يعتبر عصره عصر الزهو في التاريخ الأموي ، وربما في التاريخ الاسلامي ، الا أن هذه الحركات قد بذرت بذرات معارضة شديدة دائمة للأمويين فيما بعد ظلت تعايش دولتهم حتى النهاية .

لقد حاول الخليفة عمر بن عبد العزيز تحويل الصورة التي ارتسمت عند العامة عن أعمال بني أمية فسمى أعمالهم مظالم وكتب الى عماله جميعا برفعها وأخذ رأيه فيما يستجد من أمر المسلمين حتى لا يظلم أحد[117] وأمرهم أن يحصنوا سياستهم بالعدل بين الناس وينقوا طرقهم من الجور ويلغوا الجزية عمن أسلم[118] . كما منع الصدام بينه وبين الخوارج ومنع التعذيب والضرب بالسياط وغيرها من وسائل الاكراه في تحصيل الضرائب[119] . وأرضى العلويين بأنه منع شتم الامام علي الذي كان شائعا آنذاك ، ورد أرض فدك وكان معاوية قد أقطعها مروان بن الحكم فوهبها لابنه عبد العزيز فورثها عمر[120] . وحاول مساواة العرب بالموالي ، كما لم يتعصب لقبيلة دون أخرى ولم يول واليا الا لكفايته وعدله ، كما عزل الولاة الذين تجرأوا على الحق والعدل أمثال الجراح بن عبد الله وولى مكانه عبد الرحمن بن نعيم وعبد الرحمن بن عبد الله القشيري المعروفين بالكفاءة والعدل[121] . وبذلك ظهر الالتزام الديني واضحا في عهده أملا في امتصاص النقمة التي تولدت ضد الأمويين على مر العصور . ومن الذين ساهموا في مسيرة عمر السياسية العادلة رجاء بن حيوة الذي كان أشبه بمستشاره الخاص وكان يعينه في أمور دولته[122] . لكن وفاته المفاجئة وقصر مدة حكمه (٩٩ ـ ١٠١ هـ) حالت دون تطبيق مثل هذه السياسة التي لو استمرت لحققت مردودا ايجابيا لصالح الناس والدولة ، لكن من جاء بعده قد أزال كل ما جاء به سلفه .

---

(١١٧) قال عمر : [illegible] ... لا [illegible] في قطع أو صلب حتى تؤامروني

اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص٣٠٥

(١١٨) ذكر الطبري : بأن عمر بن عبد العزيز بلغ أمورا بكر [illegible] الجزية من قوم قد أسلموا [illegible]

الطبري : الرسل والملوك ج٦ ص٥٥٩

(١١٩) قال عمر عاتبا [illegible] في خراسان : يا ابن أم الجراح ، أنت أحرص على الفتنة منهم [illegible]

الطبري : تاريخ الرسل والملوك ج ، ص ٥٦٠

(١٢٠) اليعقوبي : تاريخ ج٢ ص٣٠٥

(١٢١) الطبري : الرسل والملوك ج٦ ص٥٦١

فلهاوزن : الدولة العربية ص٢٢٩ وما بعدها

(١٢٢) الذهبي : تذكرة الحفاظ ج١ ص١١٨

ابن خلكان : وفيات الأعيان ج١ ص١٨٧

ابن حجر : تهذيب التهذيب ج٣ ص٢٦٥

ابن خلدون : العبر ج٣ ص٧٤

وبوفاة عمر بن عبد العزيز وتولي يزيد بن عبد الملك الخلافة (١٠١ ـ ١٠٥ هـ) تبنى سياسة مغايرة تماما لسياسة عمر ، قال ابن الأثير في الكامل : « وعمد يزيد الى كل ما عمله عمر ما لم يوافق هواه فرده ، ولم يخف شفاعة عاجلة ولا اثما آجلا »(١٢٣) . ويذكر المسعودي أن مسلمة بن عبد الملك لام أخاه يزيد لما عم الناس من الظلم والجور ولاقباله على اللهو والشرب وقال : « انما مات عمر أمس وكان من عدله ما قد علمت فينبغي أن تظهر للناس العدل وترفض هذا اللهو ، فقد اقتدى بك سائر عمالك في سائر فعالك وسيرتك »(١٢٤) .

ويرى فلهاوزن (١٢٥) أن يزيد بن عبد الملك لم يكن رجلا سياسيا يدرك مصالح الأمة والدولة ، ولم يعر للناحية الدينية والسياسية اهتماما ، كان ضعيفا قليل الاهتمام بشئون الحكم مهتما بلهوه وشرابه مبتعدا عن الدين ، مما أضاف لدولته متاعب جديدة فوق متاعبها التي تعاني منها .

تولى هشام بن عبد الملك الخلافة عام ١٠٥ هـ بعد أخيه يزيد الذي بقيت آثار سياسته عبئا ثقيلا على الدولة رغم الهدوء الظاهري عليها . حاول ، وهو السياسي البارع(١٢٦) ، بذل كل الجهود الممكنة لدرء الخطر عن دولته . فنرى من المناسب أن نشير الى أن هشاما عمل جهده ولم يكن بمقدوره أن يعمل أكثر مما عمل(١٢٧) . فقد عمل على عزل الولاة الظالمين ومعاقبتهم اذا شكا الناس منهم وصدقت الشكوى(١٢٨) . وكان يهتم برد المظالم فيخرج في الرصافة مئتين يوما كل سنة مباحا للناس لا يقفي أيامه تلك الا برد المظالم(١٢٩) . وقد وضع العيون والجواسيس من الثقات المعروفين للوقوف على أعمال الولاة ، ومعرفة ما يقوم به الأشرار في كل أرجاء الدولة(١٣٠) . وشهد خصومه بجدارته فقال عبد الله بن علي العباسي لما ولي الشام بعد انتصار الدعوة العباسية : « جمعت دواوين بني مروان فلم أر ديوانا أصح ولا أصلح للعامة من ديوان هشام »(١٣١) . وقال المسعودي « ان السواس من بني أمية ثلاثة : معاوية وعبد الملك وهشام ، وختمت أبواب السياسة وحسن السيرة »(١٣٢) .

لكن هشام الذي بدأ بالحزم والقبض على ناصية الأمور بقوة ، قد جابه أحداثا جساما نتيجة الثورات التي حدثت في عهده ، وقد امتزجت فيها العوامل الدنيوية والدينية . وكان أغلب القائمين بها يحاولون التخلص من الحكم العربي عامة أو اسقاط الحكم الأموي ، أو محاولة تصحيح سياسة الأمويين واجبارهم على اتباع النظام الاسلامي في ادارتهم للدولة . فقد ثار زيد بن

---

(١٢٣) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج٥ ص٣٧
(١٢٤) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص١٣٨
(١٢٥) فلهاوزن : الدولة العربية ص ٢٥٩
(١٢٦) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ١٤٥
(١٢٧) يذكر البلاذري في كتابه أنساب الأشراف ص ٥٢٩ ـ ٥٩٠ أن هشاما قال : « والله ما حسدت بظلم مسلم ولا معاهد منذ وليتها . أي منذ تولية الخلافة .
(١٢٨) البلاذري : أنساب الأشراف ص ٥٦٣
الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٧٦ ، ٦٨
(١٢٩) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ٢ ص ١٠٧
(١٣٠) نفس المصدر والصفحة
(١٣١) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٢٠٣
(١٣٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ١٤٥

علي في الكوفة(١٣٣) ـ وهي المصر المناوىء للأمويين دائما ـ لكنهم قضوا على ثورته بسرعة وسهولة لضعف امكاناته تجاه الدولة ، لكنها تركت أثرا أكبر مما توقعه الأمويون ، وهي حركات الشيعة في خراسان التي أدت الى اضعاف موقف الأمويين هناك . حيث استغل دعاة العباسيين مقتل زيد وصلبه لصالحهم ، فيذكر أمير علي ، أن مقتل زيد أزال منافسا قويا للعباسيين ، وأسند دعوتهم التي قوضت دعائم الدولة الأموية(١٣٤) . كما كان لثورة البربر في شمال أفريقية على عامل هشام عبيد الله بن الحباب الذي مارس التعسف والاستغلال ضدهم أثرها في زعزعة الحكم الأموي هناك(١٣٥) . وكان لثورات الخوارج في اليمن والمشرق أثر آخر على الدولة ، فقد ثار عباد الرعيني في اليمن فقتله يوسف بن عمر والي اليمن مع أصحابه(١٣٦) . كما قام الخوارج بثورتين في مشرق خراسان ، قامت أولاهما في منطقة هراة بقيادة صبيح الخارجي فقتل وانتهت حركته(١٣٧) . والأخرى بقيادة خالد الخارجي بنفس المنطقة فقتل أيضا وتشتت حركته (١٣٨) . وثورات أخرى قضى عليها(١٣٩) . لكنها ظلت تحدث أثرا سلبيا في خلق معارضة دائمة للأمويين ، ويبدو أن أغلب هذه الثورات حدثت في عهد الوالي خالد القسري ، المعروف بقسوته وتصرفاته السلبية تجاه عامة الناس(١٤٠) . وقامت ثورة للحارث بن سريج عام ١١٥ هـ في خراسان وبلاد ما وراء النهر ، وسببها تذمر الناس وسخطهم من الغلاء والاستغلال وأن أغلب مؤيدي الثورة كانوا من غير العرب أي من الطبقات الاجتماعية المرهقة بكثرة الضرائب ، التي تطمح الى المساواة بالعرب(١٤١) . لكن الثورة هزمت بقيادة نصر بن سيار(١٤٢) . وثار الصغد فيما وراء النهر محتجين بأخذ الجزية منهم ، التي رفعها عنهم عمر بن عبد العزيز ، كما كان لضعف العنصر العربي المستقر بينهم وتأييد طائفة من المقيمين العرب لهم سبب في ذلك . ويبدو أنها ثورة السكان المحليين على السيادة العربية ولم

(١٣٣) اليعقوبي : التاريخ ج ٢ ٣٢٦

(١٣٤) أمير علي : مختصر تاريخ العرب ص ١٥٥

(١٣٥) ابن عذاري : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ج ١ ص ٥٢

(١٣٦) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٤٠ ويسميه المؤلف المجهول لكتاب العيون والحدائق ص ١٠٩ باسم عباد المازني .

(١٣٧) هراة مدينة كبيرة مشهورة من أمهات مدن خراسان
ياقوت : معجم البلدان مادة هراة
المؤلف المجهول : العيون والحدائق ص ١٠٨

(١٣٨) نفس المصدر ص ١٠٨ ـ ١٠٩
الكبيسي : هشام بن عبد الملك ص ٢٤١

(١٣٩) مثل ثورة بهلول بن بشر الشيباني في الموصل ، وحركة السختياني في الجزيرة .
الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ١٣٠ ، ١٣٧
المؤلف المجهول : العيون والحدائق ص ١٠٩

(١٤٠) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٦٧ ـ ٦٨

(١٤١) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٩٤
الكبيسي : هشام بن عبد الملك ص ٢٥٧

(١٤٢) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ١٧٧
ابن الأثير : الكامل ج ٥ ص ١٨٣ ، ١٣٨

يكن العامل الاقتصادي وحده هو الدافع لقيامها(١٤٣) .

كما كان للعصبية القبلية في عهده دور في إذكاء روح الشقاق والتناحر رغم أنه كان فوق العصبيات فلم يتعصب لقبيلة دون أخرى حتى اضطر أحيانا الى اقصاء الولاة الذين يشعر بهم يوالون هذا التطرف القبلي (١٤٤) .

ان اختيار خراسان مكانا لأغلب هذه الحركات يفسر لنا اختيار العباسيين لها حيث اتخذت الدعوة العباسية الوعد بتحسين أوضاع الموالي اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا ومساواتهم بالعرب نتيجة السياسة الأموية وانطلاقا من الأساس الديني الذي لا يفرق بين عربي وأعجمي الا بالتقوى برنامجا اجتماعيا لها . لذا فقد حاولت الدعوة أن تستغل هذا الشعار وتضم أكبر عدد ممكن من الأتباع والعناصر المناوئة للحكم . هذه العناصر التي كانت تشعر بضرورة التغيير لأنها أصبحت في نظر العرب موالي أو مواطنين دون العرب ، فهناك التقت مصلحة الفرس والعباسيين معا لتحقيق الأهداف المشتركة ، ألا وهي اسقاط الدولة الأموية ، وتكوين دولة جديدة كل منها يستطيع تحقيق آماله وأمانيه فيها .

هذا بالاضافة الى انتشار الدعوات السرية الأخرى ، فقد انتشرت الدعوة القدرية بين أمراء الأمويين . ومع ذلك لم تكن المعارضة تشكل خطرا على الدولة في نهاية عهد هشام (١٤٥) .

لقد اضطرب وضع الأمويين بعد موت هشام في سنة ١٢٥ هـ ولا نجد بينه وبين آخر خلفائهم مروان بن محمد الجعدي سوى الوليد بن يزيد الذي يضرب به المثل في الاهمال والابتعاد عن الدين ، ويزيد بن الوليد بن عبد الملك الذي كان وبالا على الدولة والبيت الأموي والذي مات دون أن يحقق شيئا (١٤٦) .

أما مروان بن محمد الجعدي آخر خلفاء بني أمية فقد دفع ثمن اخطاء أهله وأسرته . اذ تميز عهده بالفتن والصراع القبلي . فقد تجدد نشاط الخوارج ، وثورة منظمة للعباسيين ـ كما نجد فتنا أخرى ساعدت على نمو النشاط الهدام وعلى انتشار الثورة . كل هذه العناصر يجمعها هدف واحد هو الخلاص من الدولة الأموية .

لعبت العصبية القبلية الدور الأهم ، فقد خالف مروان من سبقه من الأمويين حيث تعصب للقيسية تعصبا بلا حدود مما أثار حفيظة القبائل اليمانية في دمشق وبعض مدن الشام الأخرى (١٤٧) . مما أضعف العنصر العربي الذي تعتمد عليه الدولة بانحراف القبائل اليمانية عنه وانضمامهم الى الدعوة العباسية (١٤٨) . ولم يقتصر الصراع القبلي على مدن الشام بل شمل الولايات

---

(١٤٣) الصغد : ناحية كثيرة المياه والأشجار واسعة وفيها قرى كثيرة بين بخارى وسمرقند . وقيل إن كلمة الصغد تعريف لسكنة البلاد السفلة بأسمهم .

الطبري : الرسل والملوك ج ٦ ص ٥٥٩

بارتولد : تاريخ الترك في آسيا ص ٣٥

ياقوت : معجم البلدان جلد ٣ ص ٢٢٢ مادة سغد

(١٤٤) كانت العصبية القبلية من العوامل المهمة التي أدت الى انهيار الدولة فانضمت بعضهم الى السنار على دعاة العباسيين ، فقد ذكر الطبري مثلا في ج ٧ ص ١٠٨ أن أسد القسري والي خراسان عاقب الدعاة من القيسيين وعفا عما كان منهم من اليمنيين .

(١٤٥) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ١٩ ـ ٢٠ . ENCY. of ISLAM VOL III p. 493

(١٤٦) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣١ ـ ٣٣٦

(١٤٧) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٨ وما بعدها

(١٤٨) يذكر المسعودي أن مروان تعصب لقومه من نزار على اليمن ، فانحراف اليمن عنه الى الدعوة العباسية ، وتنقل الأمر الى انتقال الدولة عن بني أمية الى بني هاشم .

المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ٢٤٥

الأخرى ، وخاصة ولايات خراسان المعروفة بعدائها للأمويين مما أدى الى حدوث معارك بين القبائل المتناحرة مثلما حدث في بلخ (١٤٩) . وكان لتعيين مروان ولاته وفق طلب سكان كل ولاية سبب في اذكاء الفتنة مما دعا هؤلاء الولاة الى التعصب لولاياتهم وقبائلهم وبالوقوف بوجه الخلافة كما حدث لثابت بن نعيم الجذامي حين عينه مروان واليا على فلسطين (١٥٠) . وموقف سليمان بن هشام الأموي الذي خرج على مروان وبايع العباسيين والذي كانت نهايته على أيديهم (١٥١) . ان مراعاة المصلحة العامة أمر ضروري وجوهري ، فالذين لا يعرفون هذه الحقيقة أو يتجاهلونها هم واهمون ، لان تغليب روح العشيرة ومصالحها الجزئية على روح الأمة ومصالحها الحيوية العامة يؤدي الى تدمير الأمة ككل .

أما الخوارج الذين ظهروا بعد حادثة التحكيم ، وظلوا يعاصرون الدولة الأموية والذي دب فيهم الضعف والتمزق نتيجة مطاردتهم وقتل الكثير منهم ، فإنهم ظهروا على مسرح الأحداث التاريخية في عهد مروان مستغلين الانقسامات والفتن . فكانت حركة الضحاك بن قيس الشيباني في العراق التي انتهت بمقتله بعد أن سيطر على الكوفة والموصل (١٥٢) وحركة سعيد ابن بهدل الخيبري في الجزيرة بعد مقتل الوليد بن يزيد وانتهت الحركة بمقتله أيضا (١٥٣) ثم قامت انتفاضة اخرى بقيادة شيبان بن عبد العزيز اليشكري الخارجي الذي لم يتمكن من منازلة مروان فهرب الى الموصل وتحصن بها تسعة أشهر لكنه انتهى بالفشل والتشتت وبمقتله ضعفت وتشتت حركة الخوارج في الجزيرة (١٥٤) فكانت هناك محاولات يائسة لاستعادة القوة فقامت لهم حركة بالحجاز بقيادة المختار بن عوف الأزدي المعروف بأبي حمزة الخارجي وانتهت بمقتله أيضا وانتهاء حركاتهم ، حتى مات نشاطهم فيما بعد . (١٥٥)

أما تنظيمات آل البيت ، فقد قامت لهم في عصر مروان حركتان فشلت الأولى وكانت بقيادة عبدالله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب في الكوفة ، مستغلا اشتداد العصبية القبلية ومعاداة الكوفيين للأمويين التي انتهت بهزيمته وفراره الى خراسان ووفاته هناك (١٥٦) أما الحركة الثانية فهي الدعوة العباسية ذلك التنظيم

(١٤٩) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٢٨٥ وما بعدها
(١٥٠) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩ ، الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣١٨
(١٥١) نفس المصدر والصفحة
ابن الأثير : الكامل ج ٤ ص ٢٩٩
(١٥٢) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٨
الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٤ ـ ٣٤٦
الكامل : ابن الأثير ج ٤ ص ٢٩٩
(١٥٣) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩
الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧
(١٥٤) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩
الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٩ وما بعدها
(١٥٥) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٨
ابن الأثير : الكامل ج ٤ ص ٣١٥
(١٥٦) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ٣٧١ ـ ٣٧٤
ابن الطقطقا ـ الفخري في الآداب السلطانية ص ١٣٨ ـ ١٣٩

السياسي والعسكري المحكم الذي كان من نتيجته تلك الطامة الكبرى بالنسبة للأمويين حيث ظهر أبو مسلم والحركة العباسية التي نجحت بقتل مروان بعد معركة الزاب الكبرى وإزالة البيت الأموي ونقل الخلافة الى العباسيين .

ولاشك أن هناك أسبابا أخرى اجتماعية واقتصادية ساعدت على تقويض الخلافة الأموية تمت وبان أثرها في عهد مروان فقد تغيرت بنية المجتمع العربي الاسلامي بعد دخول الموالي في الاسلام ومشاركتهم الفعالة في التنظيمات السرية المناوئة للحكم الأموي واختلاط العرب بهم اجتماعيا . والاضطراب المالي في الدولة بعد أن تحولت طرق التجارة من حوض البحر المتوسط إلى الخليج العربي والقسطنطينية وخاصة بعد أن هزم العرب في معركتهم البحرية مع الروم سنة ١٢٩ هـ / ٧٤٧م (١٥٧) .

كان لهذه العوامل من الأثر الحاسم في هز الكيان الأموي ما يعادل قيام الدعوة العباسية كدعوة ، كما كان للثورات المحلية الأخرى كتمايز نقمة من أثر .

وختاما لابد أن نقول إنه مادامت طبيعة نظام الأمة قد تغيرت ، فقد استتبع ذلك أن تغيرت كل التفاصيل تبعا لذلك ، فالخليفة لم يعد في حقيقة الأمر والواقع خليفة رسول الله (ص) بل أصبح ملكا ، والأمة لم تعد جماعة متعاونة مع هيئة الحكم لرفع شأنها وتوسيع نطاقها عن طريق الفتوح ونشر الاسلام ، بل أصبحت رعية لا رأي لها ، والمقاتلون لم يعودوا مجاهدين في سبيل الله ، بل أصبحوا جنودا للدولة مأجورين فيها لتحقيق أهدافها وخدمة رجالها ، والأموال لم تعد تقتصر على ما يرضاه الشرع ، بل أصبحت جبايات مفروضة من الخليفة ورجال دولته تستخدم لصالحهم ، والجنود أصبحوا مأجورين من بيت مال الخليفة ، لا من بيت مال المسلمين ، وهذا يصور لنا باختصار الأسباب الأساسية في تدهور الدولة الاسلامية ، لأن لكل دولة من الدول طبيعة خاصة بها ، إذ هي تخلت عنها خرج زمام أمرها من أيديها ، وتغير كل شيء في طبيعتها نتيجة لذلك .

هذا ما حدث في دولة الأمويين والذي أدى الى ضعفها وتدهورها وسقوطها في النهاية .

***

(١٥٧) السيد الباز العريني : الدولة البيزنطية ص ٢١١ ، دار النهضة ١٩٨٢
القاضي سعيد أبو حبيب : مروان بن محمد ص ٨

المصادر :

أولاً : المصادر العربية المطبوعة

(١) القرآن الكريم .

(٢) كتب الحديث والنحل :

أ ـ أبي داود (ت ٣١٦ هـ) عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني

سنن أبي داود مع حاشية عون المعبود ، عني بنشره الحاج حسن أبرار ، صاحب دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان

ب ـ البخاري : (ت ٢٥٦ هـ) أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن المغيرة الجعفي

كتاب صحيح البخاري ، دار مطابع الشعب .

ج ـ ابن ماجة : (ت ٢٧٥ هـ) الحافظ أبي عبد الله محمد بن زيد القزويني

سنن ابن ماجه ، دار احياء الكتب العربية ١٩٥٢

(٣) ابن الأثير : (ت ٦٣٠ هـ) الامام عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري

أ ـ الكامل في التاريخ ، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر ١٩٦٥

ب ـ أسد الغابة في معرفة أحوال الصحابة ، نشر المكتبة الاسلامية

(٤) ابن أعثم (ت ٣١٤ هـ) أحمد بن عثمان الكوفي

كتاب الفتوح ، حيدر أباد ١٩٧٠

(٥) ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني

أ ـ الأصابة في تميز الصحابة وبهامشه الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، طبعة مكتبة المثنى ببغداد

ب ـ تهذيب التهذيب ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر أباد ١٩٠٧

(٦) ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي

أ ـ جمهرة أنساب العرب ، تحقيق عبدالسلام هارون ، مطبعة دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٤

ب ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ، ١٣١٧هـ

ج ـ الاحكام في أصول الأحكام

د ـ نقط العروس ، تحقيق شوقي ضيف ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

(٧) ابن خلدون : (ت ٨٠٨هـ) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون

أ ـ العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، طبعة بيروت ١٩٥٦

ب ـ المقدمة ، من منشورات دار الكتاب اللبناني ١٩٥٦

(٨) ابن خلكان : (ت ٦٨١هـ) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابي بكر

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق الدكتور إحسان عباس مطبعة دار الثقافة ، بيروت ، لبنان

(٩) ابن خياط : (ت ٢٤٠هـ) أبو عمر خليفة بن خياط بن أبي هبيرة الملقب بشباب

كتاب التاريخ ، تحقيق الدكتور أكرم العمري ، مطبعة الآداب ، النجف الأشرف ، العراق ١٩٦٦

(١٠) ابن سعد : (ت ٢٣٠هـ) أبو عبدالله محمد

الطبقات الكبرى ، عني بتصحيحه وطبعه ادوارد سخاو ، طبع بمدينة برلين ، المطبعة الحكومية ١٩٣٠

(١١) ابن طباطبا : (ت ٧٠٩هـ) محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا

الفخري في الآداب السلطانية ، مطبعة دار بيروت للطباعة والنشر

(١٢) ابن عبد البر النمري القرطبي المتوفى سنة ٤٦٣هـ

كتاب الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأثار ، مطبعة لجنة إحياء التراث العربي ١٩٧١

(١٣) ابن عبد ربه : (ت ٣٢٩هـ) أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي المالكي

العقد الفريد ، طبعة القاهرة ١٩٦٧

(١٤) ابن عذارى (ت هـ) محمد المراكشي

البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ليدن ١٩٤٨ م

(١٥) ابن قتيبة : (ت ٢٧٦هـ) أبو محمد بن عبدالله بن مسلم
أ ـ عيون الأخبار ، طبعة القاهرة ١٩٦٣ .
ب ـ كتاب المعارف ، تحقيق مصطفى السقا ورفاقه ، مطبعة البابي الحلبي المصرية ١٩٥٥ .
ج ـ الإمامة والسياسة : ويعرف بتاريخ الخلفاء (وينسب إليه) تحقيق الدكتور طه محمد الزيني ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٧ .
(١٦) ابن كثير : (ت ٧٧٤هـ) الإمام أبو الفدا إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي .
البداية والنهاية في التاريخ ، مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٣ ، وبيروت ١٩٦٣ .
(١٧) ابن المرتضى : (ت ٨٤٠هـ) أحمد بن يحيى الزيدي
طبقات المعتزلة ، طبعة بيروت ١٩٦١ .
(١٨) ابن مزاحم : (ت هـ)
وقعة صفين
(١٩) ابن منظور : (ت ٧١١هـ) أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن علي ـ لسان العرب ، طبعة بيروت ١٩٥٩ .
(٢٠) ابن النديم : (ت ٣٨٥هـ) محمد بن إسحق المعروف بالوراق
كتاب الفهرست للنديم ، تحقيق رضا تجدد ، طبعة إيران ١٩٧١ .
(٢١) ابن هشام (ت ٢١٣هـ) أبو محمد عبد الملك بن هشام .
كتاب سيرة النبي (ﷺ) أربعة أجزاء ، تحقيق السقا ورفاقه ، مطبعة البابي الحلبي المصرية ١٩٥٥ .
(٢٢) الأبشيهي : (ت ٨٥٠ هـ) شهاب الدين أحمد
المستطرف في كل فن مستظرف ، المطبعة الذهبية بمصر ١٣٢١ هـ .
(٢٣) البلاذري : (ت ٢٧٩ هـ) أحمد بن يحيى بن جابر .
أ ـ فتوح البلدان ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، مطبعة البيان العربي القاهرة ١٩٧٨
ب ـ أنساب الأشراف ، تحقيق محمد حميد الله ، [illegible] دار المعارف المصرية .
(٢٤) الجهشياري : (ت ٣٣١ هـ) أبو عبد الله محمد بن عبدوس
الوزراء والكتاب ، تحقيق مصطفى السقا ، وإبراهيم الأبياري ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٨
(٢٥) الدينوري : (ت ٢٨٢ هـ) أبو حنيفة أحمد بن داود
الأخبار الطوال ، تحقيق عبد المنعم عامر ، مطبعة وزارة الثقافة والإرشاد المصرية ١٩٦٠
(٢٦) الذهبي : (ت ٧٤٨ هـ) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان
أ ـ تذكرة الحفاظ ، بيروت دار احياء التراث العربي ١٩٥٤
ب ـ سير أعلام النبلاء ـ معهد المخطوطات ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، والأبياري .
(٢٧) السيوطي : (ت ٩١١ هـ) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٥٢ .
(٢٨) الشافعي : (ت ٢٠٤ هـ) محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي .
كتاب الرسالة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٤٠ .
(٢٩) الطبري : (ـ ٣١٠ هـ) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري
أ ـ تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦١ .
ب ـ دلائل الامامة ، مطبعة النجف ، العراق ، ١٩٤٩ .
(٣٠) الماوردي : (ت ٤٥٠ هـ) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي .
الأحكام السلطانية ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٩٦٦ .
(٣١) المسعودي : (ت ٣٤٦ هـ) أبو الحسن علي المسعودي .
أ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار التحرير ، القاهرة ١٩٦٦
ب ـ التنبيه والأشراف ، طبعة بيروت ، ١٩٦٥ .
(٣٢) المؤلف المجهول : العيون والحدائق في أخبار الحقائق ، تحقيق نبيلة عبد المنعم داود ، النجف ، العراق ، ١٩٧٢ .
(٣٣) ياقوت الحموي : (ت ٦٢٦ هـ) شهاب الدين أبو عبد الله
كتاب معجم البلدان ، دار صادر بيروت ١٩٧٧

(٣٤) اليعقوبي : (ت ٢٨٤ هـ) أحمد بن أبي يعقوب ، جعفر بن وهب الكاتب المعروف بابن واضح الأخباري .
أ - كتاب التاريخ ، قدم له وعلق عليه السيد محمد صادق بحر العلوم ، طبعة بيروت ١٩٦٠
ب - كتاب البلدان ، المطبعة الحيدرية ، النجف ، العراق ١٩٥٧
ج - مشاكلة الناس لزمانهم ، تحقيق وليم ملورد ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٦٢

ثانيا : المراجع العربية المطبوعة والمترجمة :

(١) النص : الدكتور احسان النص
العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي ، مطبعة دار الفكر العربي ، بيروت ١٩٧٣

(٢) الشريف : الدكتور أحمد إبراهيم الشريف
دور الحجاز في الحياة السياسية العامة في القرنين الأول والثاني للهجرة ، مطبعة دار الفكر العربي ١٩٦٨

(٣) صفوت : أحمد زكي صفوت
جمهرة خطب العرب ، في عصور العربية الزاهرة القاهرة ، شركة مصطفى البابي الحلبي ١٩٦٢

(٤) علي : سيد أمير علي
مختصر تاريخ العرب ، عفيف البعلبكي ، بيروت ١٩٦١

(٥) بارتولد : و
تاريخ الترك في آسيا الوسطى ، ترجمة احمد السيد سليمان وابراهيم صبري ، القاهرة ١٩٥٨

(٦) بروكلمان : كارل بروكلمان
تاريخ الشعوب الاسلامية ، نقله للعربية د . نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٤

(٧) جوزي : بندلي جوزي
في تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، القدس ١٩٢٨

(٨) علي : الدكتور جواد علي
المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٩

(٩) العريني : السيد الباز العريني
الدولة البيزنطية ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٢

(١٠) دكسن : الدكتور عبد الأمير عبد حسين دكسن
الخلافة الأموية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٣ م

(١١) الميداني : عبد الرحمن حسن الميداني
أسس الحضارة الاسلامية ووسائلها ، دار القلم ، بيروت ١٩٨٠

(١٢) الخطيب : عبد الله مهدي الخطيب
الحكم الأموي في خراسان ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ١٩٧٥

(١٣) النبهان : محمد فاروق النبهان
نظام الحكم في الاسلام ، مطبعة جامعة الكويت ١٩٧٤

(١٤) فلهاوزن : يوليوس فلهاوزن
تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الأموية ، القاهرة ١٩٥٨

(١٥) أبو حبيب : القاضي سعدي أبو حبيب
مروان بن محمد وأسباب سقوط الدولة الأموية ، دار لسان العرب ، لبنان .

(١٦) الكبيسي : عبد المجيد محمد صالح الكبيسي
عصر هشام بن عبد الملك ، مطبعة الأعظمي ، بغداد ١٩٧٥

(١٧) العشي : يوسف العشي
الدولة الأموية والأحداث التي سبقتها ومهدت لها ابتداء من فتنة عثمان ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٥

المراجع الأجنبية :

1 - Arnold : Sir Thomas
The Caliphate Oxford 1924.
2 - Encyclopaedia of Islam.
New Editionm
3 - Lewis Bernard.
Abbasids Encycl of Islam 2ed Leiden 1954.
4 — HisToRicAl ATIAS OF The ,USH, PEAPLE